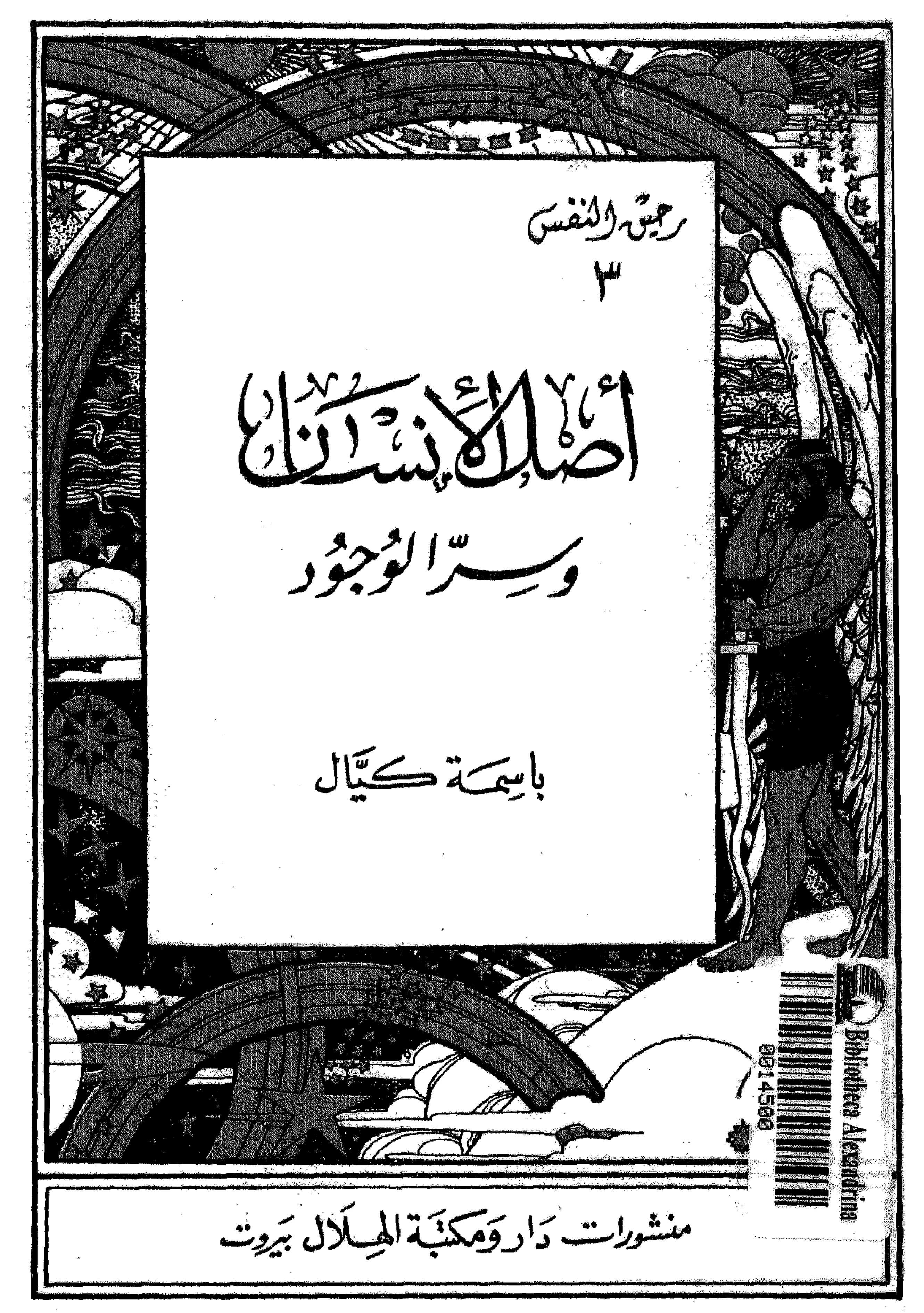


رحيق النفس

٣

أصل الإنسان وسر الوجود

باسمة كيّال

منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت







Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

رحيق النفس
٣

أصل الإنسان
وسرّ الوجود

باسمة كيّال

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت

الطبعة الأولى ١٩٨٣م

العنوان

الادارة العامة - بيروت شارع المقداد - بناية فرحات وحجازي

ص.ب: ٣٠٠٥/١٥

مقدّمة

ان ومضات النفس التي تبعث في الجسد الدفء والشوق الى ارتشاق رحيق العلوم والمعارف التي تنقل الإنسان من القوة والنقص في الذات إلى العلى والكمال والمثالية حيث يشعر بالاستقرار والاطمئنان والسعادة القصوى .

هذه الومضات ليست في اعتقادي سوى نفحات ذاتية شعشعانية تنير دروب المسالك الانفعالية التوحيدية الناتجة عن خلجات الذات الانسانية التواقة إلى اكتشاف أعماق ما يحيط بها من موجودات لاستجلاء معالم القدرة الابداعية ولمس دفقات معطياتها الكمالية الناهدة إلى الاستحمام في بحورها القدسية الفاعلة في المكونات العلوية والسفلية .

هذه النفس ينبغي على الإنسان مهما كانت تطلعاته وتأملاته ، أو أفكاره أن يعرفها معرفة حقة صميمية ليتوصل عن طريق هذه المعرفة إلى اكتشاف ماهية القوة المبدعة التي وهبتها البقاء ومنحتها الخلود ، كما أعطت الجسد الذي يحملها الفناء والبوار والعدم ليعود الى العناصر التي تركب منها وهي : التراب والماء والهواء والنار .

ومن المسلم به أن النفس الإنسانية قد حظيت منذ ارتباطها بالجسد بالكثير من الابحاث والدراسات والتأملات الوجدانية ، حيث راح الإنسان يتساءل عن هذه الجوهرة السرمدية الخالدة التي سجنت في جسده منذ ولادته وحتى مغادرته هذا العالم . فيقول بينه وبين ذاته يا ترى من أين أتت ؟ وكيف وصلت وتعلقت بهذا الجسد ؟ وما هي الغاية من سجنها في هذا الجسد ؟ وهل هي خالدة أم تفنى بفناء الجسد ؟ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه التساؤلات والاستفسارات لاتزال منذ بدء الخليقة وحتى عصرنا الحاضر تتكوم في مخيلة الإنسان وتتفاعل في أعماقه وفكره وعقله فلا يجد الأجوبة الوافية الشافية عليها ، مما يجعله دائمًا وأبداً يدور في دوامة متواصلة لا نهاية لها ولا قرار من الخوف والقلق ، ولن يشعر بالطمأنينة والسعادة إلا إذا عرف ذاته ، وعن طريق هذه المعرفة ، تمكن أن يعرف خالقه ومبدعه وموجده .

وانطلاقاً من هذه المعرفة الذاتية كهدف تتمحور عليه الارهاصات النفسية ، بدأت معالم الأبحاث والدراسات تظهر الى عالم الوجود بأشكالها المتنوعة التي شغلت تفكير وعقول كبار العلماء والفلاسفة والباحثين . وكانت مجمل الآراء والأفكار والنظريات التي طلعوا بها علينا متناقضة تارة ومتضاربة أخرى لا تعطي الدليل الحقاني الذي يجسد معالم النفس ويظهرها على حقيقتها .

ولما كان كتابنا هذا بحث حول مختلف الأفكار والآراء والنظريات التي تتصل بالنفس الانسانية من قريب أو بعيد ، لا بد لنا من إيراد بعض هذه الآراء والنظريات لنعطي القارىء فكرة واضحة عن مدى سعي الإنسان عبر القرون والأجيال للوصول إلى معرفة نفسه .

ولما كان الفيلسوف الإسلامي (أبو علي ابن سينا) في طليعة الحكماء الذين عالجوا بصدق وأمانة قضية النفس ، نرى لزاماً علينا التعرض بصورة خاطفة وموجزة إلى ما أورده في قصيدته العينية المعروفة التي يقول في مطلعها :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
أنفت وما أنست ولما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع
حيث إذا حصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المنازل والطلوع الخضع

تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى ... بمدامع تهمى ولم تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التي ... درست بتكرار الرياح الأربع
اذ عاقها الشكل الكثيف وصدها ... نقص عن الأوج الفسيح الأرفع
وغدت مفارقة لكل مخلف ... عنها حليف الترب غير مشيع
حتى اذا قرب المسير الى الحمى ... ودنى الرحيل الى الفضاء الأوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ... ماليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع قدر من لم يرفع

والجدير بالملاحظة أن الكثيرين من العلماء قد حاولوا ضمن إمكانياتهم العلمية شرح هذه القصيدة فجاءت شروحاتهم وتفسيراتهم مع الأسف الشديد خالية من الأهداف التي رنى إليها بن سينا ، لذلك رأينا أن نقدم شرحاً وافياً كافياً للداعي الحقاني علي ابن الوليد فنشره للمرة الأولى تنويراً للأذهانفعسى أن يجد الباحث فيه ما يروي ظمأه .

ويأتي دور حجة الاسلام (أبو حامد الغزالي) الذي حاول جاهداً الغوص في أعماق النفس الانسانية ، ولكن محاولته هذه باءت بالفشل الذريع كونه نحى الناحية الشرعية التي لا تنسجم أبداً مع ما تذهب إليه النواحي الفلسفية الروحية . ومع هذا فقد جاءت بعض أفكاره منسجمة مع عصره الذي عاش فيه ولاقت الاستحسان من الفقهاء والعلماء ، غير أن فلاسفة ذلك العصر قد استهجنوا آرائه ، واستغربوا أن يطلع عالم كالغزالي بمثل هذه الآراء البعيدة عن روح الاسلام .

فالغزالي على سبيل المثال لا الحصر يقول في كتابه (المنقذ من الضلال) :[1] « ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . ولابطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين وذلك في قولهم :

---

(١) المنقذ من الضلال ـ ص ١٠٦ ـ ١٠٧ تحقيق الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد .

١ ـ إن الأجساد لا تحشر ، وانما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية ؛

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية : فإنها ثابتة أيضاً ، ولكن كذبوا في انكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به ،

٢ ـ ومن ذلك قولهم : « إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات » ؛ وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » .

٣ ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل .

وإذا كان الغزالي بهذه الآراء التافهة يحاول إبطال ما يقول به الحكماء والفلاسفة حول الحساب والثواب والعقاب للنفوس دون الأجساد التي تفنى بعد الموت وتعود إلى الأجزاء التي تركبت منها ، فليس لنا ما نقوله إلا ان الأجساد التي تفنى بعد الموت لا يمكن طبياً وعقلياً وعلمياً أن تعود ثانية للتركب من جديد حتى تحاسب وتعاقب على ما ارتكبته في عالم الكون والفساد .

وهنا لابد لنا من التساؤل ما هو المانع من أن يكون الحساب للنفس الباقية التي لا تتعرض للفناء بينما الجسد هو الذي ينعدم ويزول ؟ وهل إذا قلنا بان الحساب يكون للأنفس ولا يكون للأجساد نكون قد كفرنا ؟ !

وللغزالي مواقف أخرى مع الحكماء والفلاسفة الذين يردون النفس إلى بدن انساني في أي مادة كانت وأي تراب اتفق [١] ويعترضون بدورهم على القائلين بهذا الرأي باعتباره التناسخ بعينه ، الذي رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول . فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ كما يقول الغزالي يدل على بطلان هذا المسلك . والاعتراض هو أن يقال : بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد

---

(١) تهافت الفلاسفة ـ الغزالي .

الموت ؟ وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم » . وبقوله عليه السلام . أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش ، وبما وزد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره ؟ ولحل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن . وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو من مادة استؤنف خلقها ، فانه هو بنفسه لا ببدنه اذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عوداً لذلك النفس فانه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً .

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة ، وان سلم انها اكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الأختراع وانكاره انكار لقدرة الله على الإحداث .

وأما احالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم . فأما البعث فلا ننكره سمى تناسخاً أو لم يسم » .

وليس لنا ما نقوله إلا ما قاله ابن رشد : « إنه من رفع الأسباب فقد رفع العقل . . . فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورافع له » .[1]

ومن الطبيعي أن نورد في هذا الكتاب بعض نظريات الفارابي المتعلقة بالنفس الانسانية بالإضافة إلى آراء جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء حيث

---

(١) تهافت التهافت ـ ابن رشد ـ ص ١٢٣ .

يفردون الأبواب الكثيرة في رسائلهم لمعالجة قضية النفس من كافة جوانبها وخاصة ما ذكره صاحب الرسالة الجامعية التي تعتبر تاج رسائل اخوان الصفاء حيث يقول في الباب الذي أفرده بعنوان (في نعت الهبوط) أي هبوط النفس من العالم العلوي . قال : لا أعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه أن القوى السارية النفسانية أول ما بدت وسيرت لما أهبطت إلى الأجسام ، من أعلى سطح الفلك المحيط إلى نحو مركز الأرض ، مرت أولاً بالكواكب والأفلاك والأجرام ، والأركان والأمهات وبلغت إلى آخر مركز الأرض ، الذي هو أقصى مدى غاياتها في هبوطها ومنتهى نهاياتها في حقيقتها . فمنها ما تابت وأنابت ، وتذكرت ، فرجعت من قريب ، واتحدت بالكواكب النيرة ، والأجرام الصافية ، ولذلك قيل لها النفس المطمئنة الراجعة عن قريب ، ولم يطل بها الأمد في جهالتها وطغيانها ، ثم كانت كذلك تتفرق وتتحد بالشيء بعد الشيء على التدريج على قدر الصفاء والرجوع إلى الاقرار ، والاعتراف بالخطاء إلى أن بلغت إلى فلك القمر آخر أبواب العالم العلوي ، ثم هبطت المتخلفة عن الإجابة نحو المركز ، واتحدت بعالم الأمهات ، وسرت قواها في المعادن والسات ، والحيوان ، والإنسان ، وعطفت عليها النفوس الناجية المتحدة بالكواكب ، وحنت عليها ورحمتها ، فلذلك أخبر الله سبحانه عن أهل السماوات ، الحافين من حول العرش ، أنهم يستغفرون لمن في الأرض : فقد صح بالبرهان الصادق أن كل شيء يحن إلى جنسه ، ويرحم بعضه بعضاً فدارت الأفلاك وسارت الكواكب النيرات ،؛ وترتبت الأمهات ، وظهرت الأشخاص من المعادن ، والبنات ، والحيوان ، وبرزت صورة الإنسان ، وامتلأ العالم من الأشخاص ، ونزلت النفس القدسية بالروح من امر ربها ، على من يشاء من عباده ، بالدعاء إليه والدلالة عليه ، فمن أجاب لحق بعالمه ، ومن أبى واستكبر ، وخالف وترك في هوانه ، فانظر الآن يا أخي كيف يكون انصرافك ، ورواحك من هذا العالم إلى هناك ، فإن نفسك هي إحدى تلك النفوس الهابطة المنبثة من النفس الكلية ، السارية في العالم ، وإنك قد بلغت إلى المركز ، وانصرفت ، ونجوت من الكون من المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وقد جاوزت الصراط المنكوس ، والصراط المعوج ، والصراط

المقدس ، وأنت الآن على صراط مستقيم ، منتصب بين الجنة والنار ، وهي صورة الإنسانية ، فإن جاوزت وسلمت من هذه دخلت الجنة من أحد أبوابها ، وهي الصورة الملكية التي تكتسبها بأعمالك الصالحة ، والمتاجر الرابحة ، وأخلاقك الجميلة ، وآرائك الصحيحة ، ومعارفك الحقيقية ، فاجتهد يا أخي قبل فوت الأمل ، وحلول الأجل ، واركب مع إخوانك في سفينة النجاة ، كما ركبوا لتصل إلى ما وصلوا ، وتنزل حيث نزلوا ، ولا تكون من المغرقين الذين هم إخوان الشياطين ، ولا تأو إلى جبل يعصمك من الماء ، فإنه لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم[1] .

هذه بعض النظريات التي استعرضناها في هذا الكتاب بالإضافة إلى أفكار وآراء أخرى أوردناها وناقشناها بالقدر الذي أملاه علينا هذا الكتاب فعسى أن نكون قد وفقنا إلى ابراز صورة صحيحة يشتم منها رحيق النفس الإنسانية ليكون هذا الرحيق نوراً ساطعاً يهدي الإنسان إلى ما يدنو إليه من سعادة وكمال ومثالية واطمئنان والله نسأل أن يسدد الخطى ويطيب المسعى فهو على كل شيء قدير .

بيروت ٢٥ / ١٢ / ١٩٨٠

باسمة كيال

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ١٧٥ ـ ١٧٦ ـ تقديم الدكتور مصطفى غالب .



تمهيد

النفس هذه الجوهرة الخالدة التي وهبنا الله إياها سبحانه وتعالى بما فيها من قيم ومناقب واشعاعات تدلنا على الطريق القويم الذي يوصلنا إلى ماهية الخالق المبدع موجد الموجدات العلوية والسفلية لصالح الإنسان ومنفعته .

ماذا نقول عن هذا القبس الرباني الخالد خلود الكل الذي انبثقت منه تلك الجوهرة القدسية التي تعتبر لغزاً من الألغاز التي يصعب حلها ، والتي لازال الإنسان يبحث وينقب ناهداً معرفة خفاياها وأسرارها ؛ هي لغز الألغاز سرها في داخلها ، وداخلها من ذاتها ، وذاتها من جوهرها ، وجوهرها من نفسها ؛ أجزاؤها فينا ، ولكليتها أنوار شعشعانية تضيء معالم دروبنا .

النفس هذه الجوهرة البسيطة القيمة التي فينا ، هي الروح والعقل والخيال ، هي العين والأذن واللسان ، هي الحس واللمس والذوق ، هي القلب التي يدور عليها محور حياتنا . ترانا ولا نراها ، مغلفة بحجاب ظاهري هو القميص الذي طوقنا . ظاهره مادي ، وداخله سر الوجود ومعرفة الوجود الذاتي إلى الكل التي تسيرنا ، منقادين لها طوعاً أو كرهاً ،اما تحلقاً للماورائيات عند صفاء النفس ، وأما غوراً إلى الأعماق والحياة المادية التي تلهينا عن فهمها ولغزها ومعنى وجودها الذاتي فينا .

هذه النفس القوة الخفية القادرة على أن تكوكبنا وتحفظ توازننا بدقة ونظام كتوازن النظام العلوي بجميع كواكبه وأفلاكه وأملاكه ونجومه ومحيطاته وغيرهما بترتيب رباني علوي دقيق قادر على أن يجعلها تدور بمحور أساسي لا نقصان فيه ولا زيادة ، أوله لغز وآخره سر وجودنا في عالم الأجساد .

هذه النفس المقدرة من القادر بقدرته التي دونت منذ الأزل على لوح القدر جزئياتها ومسيراتها وحسابها وعذابها وصوابها وعقابها ومبدئها وميعادها يناديها بأن تحلق في العلاء وتعود إليه عندما قال لها سبحانه وتعالى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية » . ما المقصود بعودتها إليه ؟ هل هو بحاجة إليها ؟ ولماذا رجوعها ؟ وهل هذا الرجوع يكون بعد أن تعرف ذاتها وتعب من ينابيع الحكمة والمعرفة الإلهية فتكتمل بالفعل بعد القوة ، لتكون عودتها نقية مطمئنة على مصيرها ؟ ! هنا يكمن سر لغز الإنسان وسر وجوده وتجسده ، وهنا سر الله وأمره .

هذه النفس الطاهرة الزكية القادرة على أن تستوعب ربها فينا وتحفظ ذاتها بغلاف له ثلاثة أصول للمعرفة الحقة ، ولها ثلاثة أحرف للوجود من واجد الوجود ، ذاته ذاتها ، وذاتها ذاته . ومن أغوارها تمخض تجسدنا ، وتجسدنا فينا ومنها ، شيء ولا شيء ، جوهر بجوهر مضيء باشراقات نورانية علوية ، صاعدة هابطة كلها لغز الوجود ، وأحرفها التي هي كل الوجود .

ن ـ نور البهاء العلوي ، نور الأنوار الذي لا إله إلا هو .

ف ـ فاض منه الفيض كله لواجد الوجود والموجودات العلوية والسفلية الذي يمد ولا يستمد .

س ـ سر التجسد الذاتي ، وسر الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

وأما هذا الإنسان الصغير الذي هو جزء من القوة الخفية القادرة على كل شيء هو لغزها ، ولغزها كامن من ذاتها ، جزئياتها منها ، كلها أنوار النور واشراقات الوجود وشمس الشموس ؛ جزئياتها في كل الانحاء منتشرة بضيائها الروحاني العلوي ، تسطع على الوجود والموجودات ، تحركهم ليلاً نهاراً دائبة العمل لا تنام ، وكيف ينام من هو الكل ، والكل بها ؟ ! . أعطى الإنسان عطاءً لم يعطه لحيوان أو نبات ، أعطاه العقل ليدرك ، أعطاه الروح لتحلق ، أعطاه النفس لتعرف ، فكيف لا ، وهو هؤلاء الثلاثة من أمر الله وجدوا بهذا الكائن الصغير الذي لا يكل ولا يمل عن التشكك والتساؤل فوقه وتحته ، شماله وجنوبه ، شرقه وغربه ، ان لغز الوجود فيه وبه ؛ فان قدر بأمر من

الباري سبحانه وتعالى عن أن يكشف الحجاب له ، لتكشفت أبواب السموات والأرض أمامه بأقل من لمح البصر ، ولكن هيهات لإنسان هذا العالم الصغير أن يصل إلا من خرم أبرة .

إن عصرنا هذا عصر الاكتشافات الذرية ، آخذ في امتداد نشاطه عبر الأكوان ، داخلاً معترك الفضاء الخارجي ليحارب القوى الخفية الكامنة باعتقادهم على كوكب من الكواكب ، وكيف تكمن هذه القوى على كوكب من الكواكب وهي جزء يسير منها ؟ ، كما هو الانسان جزء من الكل . هيهات أن يصلوا إلى مآربهم الحمقاء ويعرفوا كل المعرفة التي تبغيها نفوسهم إلا بعد فوات الأوان ؛ هيهات أن يعلموا سر الغيب ، وغيب الغيوب ان ربهم لبالمرصاد لهم ، انه عيناً وعيوناً متفجرة هنا وهناك إلى الوقت المعلوم وهذا ليس ببعيد .

ان انسان هذا العصر فظ الطباع ، لا أخلاق له ولا ضمير ، القوي يأكل الضعيف ، لا يفكر إلا بالمحيط الذي هو فيه يعيش كأنه عاش أبداً ونسي حساب نفسه وضميره ، لقد غاب عن باله كل شيء ، ملتذاً بهذه الدنيا الفانية على حساب الآخرة والآخرين . لا أنكر بأنه يوجد القليل من الناس الذين زهدوا الدنيا وما فيها ، وافتكروا بالوجود وصانع الوجود ، مكرسين كل طاقاتهم النفسية دائبين العمل على التنقيب والبحث عن العدالة الروحية آخذين على عاتقهم دأب العمل المتواصل والكشف عن ماهيات النفس الخفية الكامنة في هذا الجسد الصغير الذي لأقل عرضة للخطر قد يفارق الحياة ، ونفسه تصعد إلى الكل الذي انبثقت منه . فتوصلوا عن طريق الاكتساب والعلوم إلى معرفة الجزء اليسير والاستنتاجات الفرضية لا أكثر .

وأما علماؤنا القدامى ، فقد أعطوا فكرة واضحة عنها بالرموز والاشارات لمعرفة ماهية الجوهر الحقيقي الكامن في داخل الذات الجزئية التي فينا ، ولكن هيهات للانسان الغير واصل في أن يدرك كنهها ويعلمها أو يتوصل إلى سر جوهرها . ولكن بعض من الناس قد يتساءل بدون أن يعي لهذه التساؤلات أية معاني تنير لهم دروب المعرفة الحقة ، مثل من أوجدنا ؟

ولماذا خلقنا ؟ وكيف وجدنا ؟ وما دورنا في هذه الحياة ؟ ومن أين جئنا ؟ وهل يوجد أناس غيرنا على كواكب أخرى مثلنا ؟ . كلها أسئلة تدور وتدور في عرف الباحث المنقب عن الحقيقة الجوهرية الضائعة وهي فينا ومنا ، توصلنا إلى النفس الكلية التي أوجدتنا منها وبها .

كل هذه الأسئلة والتساؤلات سنجيب عنها في كتابنا هذا ان أعطانا الله بريق من اشراقاته النورانية المتواصلة من الكل إلى الجزء ، والذي أحببت أن أجسدها في قالب من التشويق والمعرفة الحقانية على قدر الامكان حتى يستوعبها من أراد الغوص في متاهات العلوم الروحانية . ومن أعطاه الله ومن عليه بنفس صافية صفاء الروح التي تصبو إلى المعرفة المثالية والكمال المطلق والاتصال بالنفس الكلية عن طريق الاشراقات العلوية ومشاهدتها بعين الحق واليقين كما شاهدها ابن الفارض وجسد كل أشعاره بالتغزل بها والشوق إليها ، لأنه كله حب ، كله أمل ، كله لقاء ، عاش لها وبها فقال :

هو الحب فاسلم بالحشا ماالهوى سهل   فما اختاره مضنى به ، وله عقل .

وقوله :

فطيف خيال الظل يهدي اليك ، في   كرى اللهو ، ماغيه الستائر شقت

ترى صورة الأشياء تجلى عليك ، من   وراء حجاب اللبس ، في كل خلعة

ثم ان الله سبحانه وتعالى أراد لعباده أن يتعلموا ويعلموا لأنه ممدهم بالأنوار العرفانية الحقانية ، ولا يريد لهم الضلال كما ورد في القرآن الكريم : « انما يخشى الله من عباده العلماء ان الله عزيز غفور »[١] . المعنى بأن الله أراد أن يوصل بعض من لهم شغف بالحق والوصول إلى المعرفة ، أمامهم مفاتيح العلم وسره كامن بداخله ، فابحثوا تروا الحقيقة السرمدية الأزلية التي تود النفس اللحاق بها والغوص في أعماقها ، التي هي جوهر الكل .

وأما ما أردت أن أستعرضه وابحثه في هذا الكتاب الثالث من الكتب التي أخرجتها والتي تدور بمجملها حول العلوم والمعارف الماورائية التي آستقيتها

(١) سورة : فاطر آية : ٢٨ .

من ينبوع الحقيقة العقلانية التي أمدني بها علماء لهم مكانتهم العلمية في مجال الحقيقة العرفانية التي تقود الإنسان إلى رحاب الموجد الذي أوجد بنا علیته وأمره كافة الموجودات ، حيث رتبها ونظمها لمنفعة أصحاب الأنفس العارفة الناهدة إلى اللحاق والانصهار في بوتقتها الكلية .

وهنا لابد لي من القول بأنني كنت لسنوات خلت قبل أن أعرف الطريق إلى أولئك العلماء أغوص في أعماق الوحول والمستنقعات ، أبحث فيها عن جوهر الحقيقة الذي تصبو نفسي إليها لأعرف ذاتي من خلالها . وهذا الكتاب الذي أضعه موضع التداول مرتبط ارتباطاً كلياً بكتبي السابقة .

لقد تكلمت في كتابي الأول عن الروح وماهيتها ، عندما أمدني الله باشراقاته النورانية المتواصلة من الكل إلى الجزء لتنير دربي الطويل مع الحق والحقيقة ، والقلم الذي خط وانتهى مداده ، فاستعنت بقلم من بحر الغور العميق حتى أكمل الدرب الطويل للمعرفة الحقة .

وأما كتابي الثاني استمديته من الأول . . . أعني الروح - وهو عن فلسفة العقول ومتاهاتها العلوية الماورائية ، فهو متصل بالروح اتصالاً وثيقاً ، وهما متصلان بالكل الذي ليس ليساً وليس أيساً .

وأما كتابي هذا عن النفس وصراعاتها في الحياة لتتخلص مما علق بها من شوائب الدنيا ، لتلحق وهي عارفة بعالم الملكوت ، تاركة جسدها الناسوتي لتعي عالمها اللاهوتي بعد أن صفت نفسها على مرور الأيام والأجيال والأزمان .

وبما أن موضوعنا عن النفس وماهيتها ، لابد لنا من أن نستعين ببعض الآراء والأفكار القديمة والحديثة التي قال بها أهل الفلسفة ، والمذاهب ، والأديان ، والتي سنعرضها ونناقشها في هذا الكتاب ، فعسى أن يلهمنا الله بقبس من نوره السرمدي لنضيىء الطريق أمام الأجيال الصاعدة ، وهو ولي التوفيق .



الصراع بين القديم والحديث

هذا الصراع بين القديم والحديث أزلي قديم منذ القدم ، منذ وجود هذا الإنسان على وجه هذه البسيطة ، انه نوع من الصراع النفسي الذاتي لمعرفة الله . ولقد كان الشرق مسرحاً للكثير من صور هذا الصراع بين الجديد والقديم ، وربما بصورة غير مألوفة أحياناً ، لقد شهد صوراً منه عند ادخال جميع التشريعات الحديثة التيء تناقض الحكماء الأقدمين وعرفهم للحقيقة والحق . ومن هنا لايزال الصراع ينشب أحياناً كلما نادى مناد بأي اصلاح جاد ، لأنه يناقض الشريعة والشرع . لذلك نرى القرن العشرين قد توصل نوعاً ما إلى حل لغز بسيط حول النفس وخلودها بالرغم من الصراع القائم الذي شغل أذهان الناس مكاناً فسيحاً ووقتاً طويلاً من الزمن . وأما جيلنا هذا لا يذكر من ذلك كله شيئاً في الوقت الحاضر ، لأن الاصلاحات المطلوبة قد نفذ بعضها واستقرت إلى حد ما في وجدان المجتمع الذي دثرها ، ومن ثم هضمتها روح التطور والارتقاء التي سادت في النهاية على صراخ أولئك الذين كانوا يتشبثون بالماضي لئلا يبعدوا عن الله بحسب تصورهم . وكأن الله تعالى يرضيه أن يعيش الإنسان في الجهل ومع الجاهلية ، وفي عزلة بعيدة عن العالم ، لا ، ان الله تعالى أراد للانسان هذا الصغير أن يعلم ويعمل ، أعطاه العقل حتى يعي ويسمع ويدرك ، أعطاه النفس هذه الجوهرة الروحانية التي تأخذ الاستمداد متواصلة من الكل لا تواتر فيها ولا إبطاء ، حتى تدرك جوهرها الكلي بدون كسل أو ملل لتعلم وتتعلم بجزئيتها التواقة إلى المعرفة الحقة .

وهذا التشبث بالماضي ، هو ما أسميه بالانفصال عن العصر . وفيه أقول على الرغم من قيام هذه الحقيقة الثابتة وهي تطور المفاهيم في الدين والاخلاق والسياسة ، ومفهوم الحرية ، وعلاقة الفرد بالمجتمع ، والمجتمع بالفرد ، ومع التطور الحاضر المستقل عن الماضي استقلالاً تاماً ، أرى بعض الناس لا يسلمون بها ويهابون إلا أن يعيشوا في هذا العصر بعقلية العصور القديمة ، ويعانون من هذا الانفصال عذاباً ثقيلاً ، وهذا مما يحد من تفكير

الإنسان والوصول به إلى قمة التدرج والعلوم التي تصبو النفس لمعرفتها والتشبث بها . لذلك نرى بعض المتشبثين يصابون بالعقد النفسية والأمراض ، وبتلف الأعصاب . ومرض النفس والأعصاب هو أكيد مدخل إلى المتاعب العضوية التي تلحق بالجسم .

وهنا أتساءل هل يظل الواحد منا مشغولاً بنفسه إلى آخر مدى دون المعرفة والتحلق بالذات الداخلية إلى حيث النفس تصبو وترنو إليها بشوق ؟ لا أنت ولا أنا ولا أي إنسان يستطيع أن يجعل تفكيره منعزلاً ، فلابد أن يكون تفكيره شاملاً حتى ينجو بنفسه من المآزق التي تؤدي بنفسه إلى المخاطر الجمة التي لا تقدر على النفوس الجزئية . ثم أليس من حق الإنسان الناضج أن يتساءل عن العلة والسبب في كل ما تقع عليه حواسه من ظواهر الوجود التي لا تحصى ، ومن ألغازه التي تعصى على الفهم ؟ . ثم أليس من حق العلم أن يفرض نفسه علينا وواجبنا التدقيق والبحث للتقدم خطوة إلى الأمام لمساعدة الإنسان على تفهم نفسه والتعرف على بعض أسرار تكوينه ؟

ان المعرفة كلمة توجه إلى الذات الجزئية التي تصبو إلى الكمال لا تحتاج إلى أي تبرير من أي مصدر جاء ، بل بايقاظ الوعي الداخلي حتى ينشط ويسرع في استكمال ما فقده من رقاده الطويل اما عن طريق العلم والاكتساب ، واما عن طريق الفيض الإلهي المتواتر المتواصل إليه دوماً عن طريق الذات الكلية ، أو بواسطة حد من الحدود العلوية .

وهنا أقول لا أحب أن يتصور الإنسان بأني أدعوه إلى نبذ القديم ، أو إلى هدمه من أساسه أبداً ، ففي القديم كنوزاً ثمينة يجب تنقيتها وتصفيتها لأن فيها من المعارف مالم يثبته العلم الحديث ولا حل الغازه ورموزه . بل قصدت التحلق في سماء الماضي مع الحاضر وضمهم في الذهن وبلورتهم حتى يكمل للنفس كما لها بحسب المعرفة الحقة . فمن صمد على هذا المنهج هو وحده جدير بالبقاء وجدير بأن يعمر جوانب أذهاننا وخلجات وجداننا ، وبأن يقود خطى تطورنا وارتقاءنا في سماء تحلقنا ، ونبذ الجهل عن أذهاننا لمعرفة الخالق والوجود والموجودات بأشكالها وتنوعها .

أما ماذا عن غربنا ، فانهم أيضاً تخبطوا بالجهل واصطلوا بناره حقبة من العصور الوسطى عندما كانت هيمنة أرباب الحرف على الفكر والفلسفة هيمنة شاملة . فكان منها أن تراجعت الفلسفة إلى الوراء وذوت أعضائها إذا قورنت بفلسفة الاغريق السابقة لها بقرون عديدة . ولها الفضل لغاية الآن في الوصول إلى الهدف الذي نرنو إليه وتصبو أنفسنا .

ومع تراجع حرية الفكر الفلسفي في القرون الوسطى ، تراجع العلم أيضاً إلى الوراء للكثير من عناصر الاعتقاد ، عندما قام أحد الفلاسفة في العصر الوسيط محاولاً التوفيق بين الاعتقاد والعلم ، ولكن خانه الحظ لأنهم أرادوا إخضاع مفاهيم العلم إلى نصوص الاعتقاد .

وعندما نعلم بأن النضال للوصول إلى حقائق الحياة يمثل أسمى الأهداف التي نصبو إليها . وان غرس هذه الحقائق في العقل وفي الشعور هو غاية العلم الصحيح بمقدار ما هو غاية الاعتقاد النقي ، وغاية الحكمة التي تستحق أن يرتبط بها عقل الإنسان ووجدانه في محاولاته المستمرة المشروعة للتمييز بين الحق والباطل . وبالتالي لنفع أكبر عدد من الناس للوصول بهم إلى طريق الإيمان والمعرفة الحقة التي تستوجب صفاء الذات الجزئية قبل أن تعي ماهية الجوهرة الكلية ، لأن منها مبدؤنا للمعرفة باستمداداتها الروحانية المتواصلة أبداً منذ القدم وإلى اللانهاية .

ولذلك نرى أحد حكماء اليوجا في العصور السالفة ينصح تلامذته بالمعرفة للعلم الصحيح والخوف من المجهول القوة الغيبية الخفية حين قال لهم : « إنه على الرغم من عظم تدبير الأكوان وجسامته ، فان الله جل جلاله هنا معنا دائماً ، هنا حولنا ، هنا فينا ، انه أقرب للأخ من أخيه ، أقرب من الأم إلى رضيعها ، أقرب من الحبيب إلى حبيبه ، أقرب اليكم من قلوبكم ، من دمائكم ، من عقلكم ، ان الروح دائماً معكم فتشجعوا ولا تخورن عزائمكم . تعلموا أن الله فيكم وفي جميع الآخرين وانكم من الضرورة له بمكان ضرورته لكم ، لأنكم جزء من فكرته ومشيئته . تعلموا أن الحياة في كل شيء واحدة ، وافتحوا قلوبكم لفيض الحب الإلهي ، والحكمة العلوية .

فكونوا راغبين في النمو تقدموا وازدهروا »[1] .

ما أحلاها وأجملها من نصائح حتمانية ، أنا أقف عاجزة أمام هـذا الفيلسوف والحكيم الحقاني الكبير الذي عرف ذاته ، ومن خلالها عرف القوة الخفية فأحب أن يرشد أبنائه الصغار ليتعلموا حب الله ، وتوحيد الله ، وتنزيه الله ، من خلال معرفتهم الذاتية الصغيرة للوصول منها إلى الكلية انها أسمى معاني الحكمة والولاء ، انه المجد ، إنها الحقيقة ، ان اللسان يقف عاجزاً أمام هذا الحكيم الذي هو حكيم بالحق ، وهذا هو أسمى معاني الحب والكمال والمثالية .

بينما نلاحظ بأن شيشرون مشرع الرومان ومحاميهم صرخ يدافع عن الفلسفة ، أي العلم أجل خدمة يؤديها الانسان لوطنه ، لأن الفلسفة تثقف العقل ، وتهذب النفس وتغري بالتزام الفضيلة وتقي المرء شر الضلال .

هذا الرجل من العصور القديمة نادى بالتزام العلم للوصول من خلاله إلى المعرفة الحقة ، ناداهم بالعلم ليوصلهم إلى داخل الذات الجزئية لمعرفة نفوسهم ، ومن خلالها إلى معرفة الذات الكلية . ولعل لهذا السبب بعد عدة قرون من شيشرون صرخ باسكال صراخاً مدوياً هائلاً قائلاً : « أية خدعة هذا الانسان ؟ أية بدعة ؟ أي هول ؟ أي اختلاط ؟ » يعني به إنسان هذا العصر حيث قال : « انه موضع المتناقضات خارقة الخوارق ، حكم على جميع الأشياء ودودة هزيلة من ديدان الأرض ، موطن الحق وموبأة الشك والخطاء ! انه مجد العالم وحثالته » .

هكذا صرخ بأعلى صوته وضمير نفسه تعذبه حيث علم ذاته وعرف كليته . نعم عرف بأن مجد العالم زائل أمام روح الله القوية . وأما من هم من حثالة الأرض عرفوا جميع ما يحيط بهم ملموساً لأنهم من ترابها ، ولم يعرفوا الله الذي أعطاهم الحق والحياة . أعطاهم أجزاء منه هي النفس التي بها يتحركون ولولاها هم تراب من حثالة الأرض . محال أن تكون هذه الجوهرة

---

(١) فلسفة اليوجا ـ تأليف يوجى راما شاركا ـ ترجمة عريان يوسف ص ٣٥٠ .

الصغيرة من معدن التراب ، ولهذا السبب قال باسكال : « محال ان تكون هذه الجوهرة لا تدري ذاتها ، تواضع أيها العقل ، واسكتي أيتها الطبيعة الهزيلة ، وتعلمي ان الانسان يجاوز الانسانية مجاوزة لا متناهية . يا أيتها النفس اعرفي منزلتك الحقة التي تجهلينها ، اصغي إلى الله » .

ان باسكال هذا أراد أن تتواضع النفس أمام الملكوت الأعلى ، أراد للعقل أن يعي ، وأن تتهذب النفس أمام هذه القوة الجبارة ، أرادها أن تكون خاضعة مثل ديدان الأرض ، مثل الطبيعة الهزيلة ، مثل وحوش الفلا الذي لا مأوى لهم سوى حِجْرٌ صغير يلتحفون السماء ويربضون على الأرض . بهائم هكذا وجدوا بدون أن يكون لهم عقل يعلمهم ونفس توقظ الضمير فيهم .

إذاً من حق العلم أن يوصل الإنسان بعقله السليم إلى الوجهة الصحيحة ، وأن لا يتردد في اقناع نفسه الجاهلة ، وأن يبحث عن أسانيده في بحوث جادة مثابرة ، وأن يدقق في مدى صلة نتائج هذه البحوث بحقائق العلوم الأخرى ، وأن يقلب كل أوجه النظر المحتملة من كل الجوانب للمعرفة الحقة التي توصله إلى الكمال والمثالية المطلقة . ولذلك لا يأتي ذلك إلا بالاضطلاع الكامل على شتى أنواع العلوم قديمها وحديثها .

ثم ان الله له حكمة سامية في تعدد الأديان واختلاف الشعوب مع تعدد مزاياهم وألوانهم . فلو حاولنا أن نتساءل إذا كان الله واحداً تتمثل فيه هذه القوانين الأزلية التي لا تقبل التبديل لأنها معصومة من كل الخطاء . فلماذا إذا تعددت الأديان ؟ ولماذا اختلفت الشعوب ولغاتها مع تعدد ألوانهم ؟ ! .

الجواب بسيط ، وهو أن لهذا التعدد من الأديان السماويّة لها معنى عند الله لمعرفة ثقة البشر وإيمانهم العميق تجاه الواحد الأحد الذي لا يتغير بتغير الكثرة أو بتعدد ألوانهم ولغاتهم . ولهذا السبب تنوعت الأديان والله واحد حسب المعرفة الحقة ، في الذات والفضيلة ، وتغذية عاطفة التسامح والمحبة في قلب المؤمن مع جميع الشعوب على اختلافهم .

وإذا ما نظرنا نظرة عميقة تنطلق من ذاتنا العارفة ، لاحظنا أن الحب والاجتهاد المنبعثان من كياننا الوجداني وضميرنا المتفاعل مع ذاتنا الناهدة إلى الحقيقة الأزلية السرمدية . رأينا أن أبناء البشر على كافة طبقاتهم ومستوياتهم الفكرية ينهدون عن طريق الوعي الذاتي لقيم الحياة الإنسانية إلى أن يأخذ القوي بيد الضعيف ليصل به إلى الهدف المنشود ، لأننا كلنا أطفال أمام المعرفة المتوخاة . ومن هذا الفهم الصحيح لمغزى تعدد صور الاعتقاد وصحيح الرسالة في شتى مستويات الوجود ، لا تظهر قيمتها إلا عندما نقارن بينها وبين أي فهم آخر قد تنادي به الآراء الجامدة المتزمتة ، فنجد ان أي فهم آخر من نتائجه المحتومة أن يغلق الإنسان على نفسه جل أبواب المعرفة ، ويعصب عينيه عن النظر في حقائق الحياة المشرقة الجلية ، فيحيا في غير زمانه وغير مكانه ويقاوم يائساً كل معرفة ، بل ينكر ناموس التطور نفسه ، مع أن الله تعالى مهد العلم للمعرفة والوصول بها تدريجياً من رقي وعرفان الحقيقة الذاتية التي توصله إلى المعالم الكلية التي يبغي الوصول إليها بالاكتساب والصبر والتدقيق عن المعالم الخفية الغير ظاهرة للعيان ، والعقل هو أساس المعرفة ، وفي الغاء دور العقل الناهد المتحرر إذكاء أيضاً لعناصر الطغيان عند الأقوياء في المجتمع والخنوع عند الضعفاء .

وفي النهاية دعوة مستترة لتمجيد الأشخاص على حساب الحقائق الناصعة والمبادىء الرائعة ثم ذبول هذه وتلك معاً ، وبالتالي اختفاؤهما في خجل واستيحاء ! لماذا ؟ لأننا بدورنا قد مجدنا أشخاص لا علم عندهم ، وطمسنا معالم الحقيقة التي توصلنا إلى ذاتنا الجزئية التي تود الاكتساب حتى يتسنى لها الارتقاء والصعود إلى الكل الذي انبثقت منه .

وهنا لابد من أن نتساءل ، من أين نأخذ علم الحقائق العرفاني الماورائي إذ كنا أخذنا العلم من غير أهله ؟ !! .

ونجيب قائلين بأنه أيسر على العقل في غشاوته من أن ينتحل المعاذير انتحالاً لأنها موجودة أبداً عندما يحلو للغرور أن يعانق الغيرة ، وللغش أن يساند الغواية ، ولظلام الشعور أن يحجب نور النهار عن أعين المبصرين من

كل ملة ودين . فاذاً النتيجة المحتومة تدهور وانهيار . إذاً كيف النهوض بالنفس إلى المستوى اللائق بها من المثالية والكمال المحتومين ؟ هو أن نتعلم كيف نسعى نحو حقائق الحياة لا نحو أوهامها ، لأن من يسعى إليها يسعى إلى الله وهو الحقيقة الأولى والأخيرة ومركز كل عدالة وقبلة كل عبادة . ولن نسعى إلى الله إلا عن طريق العبادة والإيمان المطلق بالداخل ـ أي النابع من النفس الجزئية ـ انه فيها ومنها .

وللمعرفة العلوية في أعماق النفوس الجزئية منطلقات تشع من الأعماق وهي مسربلة بالحب والمساواة كما قال العالم الاجتماعي (جاك بيرك) : « ان الدين لله ، والله للجميع ، وان الحقائق للعقل كالطعم للجسم . فعلى هضم هذه الحقائق هضماً لائقاً تتوقف قدرة الإنسان العقلية وحجاه ، كما تتوقف العافية والصحة على الطعام . فالرجل الذي يهضم عقله أكبر قدر من الحقائق هو أعقل الأصحاب في المجلس ، وأقدرهم على الاقناع وأرقهم في الحياة معاملة ومعاشرة » . المعنى من كل هذا ، أن على الإنسان أن ينزه الله ويجرده عن جميع الصفات التي تتصف بها مخلوقاته لأن الله لنا كلاً ونحن له جزئيات . أعطانا العقل لنتعلم ونعلم به ما وراءه من معلومات قد تكون مخزونة تنير درب الإنسان الطويل الناهد إلى المعرفة والكمال المطلق .

النفس البشرية

يعتبر البحث في غمار النفس البشرية الزاخر المليء بالعقبات والمصاعب من أهم المواضيع التي شغلت أذهان وأفكار الفلاسفة والعلماء والحكماء منذ بدء الخليقة وحتى عصرنا الحاضر . ومازالوا في صراع عنيف ومرير بين أخذ ورد واستنتاج حول جوهر النفس ومدى ارتباط هذا الجوهر بالقوى الماورائية التي تمثل الخالق المبدع الذي أوجدنا كجزء من ذاته ، زرعها في أفضل مخلوقاته . والنفس التي تتمحور بداخل أجسادنا توقظ ضميرنا ، وتهدينا إلى مسالك الحق والحقيقة ، فتنقلنا إلى أسمى مراتب الوجود ، ولكن هيهات أن نعلم نحن كبشر مركبين من لحم ودم ماهية هذا القبس الذي يتكوكب

بداخلنا لأن النفس البشرية وهي بداخل هذا الجسد المادي تعيق درب الإنسان الغير واصل للمعرفة الحقة والحقيقة مالم يخلع هذا القميص الذي أعاقه ليرى، بعين الحق والحقيقة الجوهرة القدسية الصافية ، والوصول بواسطة هذا الجوهر إلى اكتشاف اكثر ألغاز هذا الإنسان الصغير الموجود على هذا الكوكب البسيط لأن الله سبحانه وتعالى أعطانا ذاتنا لاكتشافها ومعرفتها والوصول عن طريقها إلى النور الأزلي الذي انبثقنا منه كأجزاء من قوته الفاعلة المبدعة .

وإذا ما غصنا في أعماق آراء من تقدمنا من الفلاسفة والحكماء ، نلمس أن بعض هؤلاء قد عرفوا ذاتهم ولمسوا ما يتفاعل في أعماقهم من قوى نفسية تدلهم على الكل الذي انبثقوا منه .

ثم إذا أردنا الكشف عن معالم الآراء اليونانية ، نلاحظ بأن القدماء قد لخصوا ما اتفقوا عليه من تمييز الكائن الحي في ناحيتين : الاحساس والحركة ، فمن حيث الحركة نرى ان جميع الفلاسفة الذين ذكروا ان الكائن الحي يتحرك ، أشاروا إلى أن النفس هي الأولى بفعل التحريك ، وانها من نفس طبيعة ما يتحرك . فالنفس في رأيهم هي المحرك الأول وهي من نفس نوع الأشياء المتحركة ، أي أنها مؤلفة من العناصر التي قالوا بها .

فطاليس وهو أول الفلاسفة يرى أن النفس قوة محركة ، ويجعل هذه القوة المحركة سارية في جميع الأجسام فيقول : « ان المغناطيس له نفس لأنه يجذب الحديد » . أما ديوجين وانكسمانس فقد قالا : « أن النفس هي الهواء ، وهي تعرف وتحرك » . ومنهم من قال بأن النفس جرم لطيف ناري الطبيعة وهو أول ما يتحرك ويحرك . وهيرقليطس من هذه الجماعة ، وعلى هذا فقد قال : « بأن النفس نار أثيرية وانها في تغير مستمر » . وقد استند (القمايون) إلى هذا المبدأ وقال : « إن النفس خالدة لأنها تتحرك حركة أبدية دائمة » . وقال هيبون أن النفس ماء . أما كريتيل فقد قال : « إن النفس دم اعتقاداً منه بأن الاحساس أخص صفاتها وان هذا الاحساس مرده إلى الدم » . وبقي التراب فلم يقل أحداً أن النفس تراب إلا هؤلاء الذين

جعلوا النفس تتألف من العناصر الأربعة ، كانباذوقليس فإنه جعل من ضمنها التراب ، فانباذوقليس ذهب الى ان النفس مركبة من جميع العناصر ، وان كل عنصر منها هو أيضاً بالأضداد ، أي المحبة والكراهية ، وان النفس مؤلفة أيضاً من قوى بالاضافة إلى العناصر . أما الفيثاغوريون وديموقريطس ولقيبوس فقد ذهبوا إلى ان النفس نوع من النار والحرارة ، إلا انهم أضافوا إلى رأيهم ان النفس مؤلفة من ذرات نارية كروية الشكل لطيفة ، لكي تكون أسهل في النفاذ إلى الأشياء ، وذكروا ان النفس هي التي تمنح الحركة للحيوانات وهي كذلك الصفة الجوهرية للحياة ، ولكن فريقاً من الفيثاغوريين أختلفوا عن هؤلاء وقالوا : « إن النفس هي غبار الهواء » . ومنهم من قال : « لا بل هي التي تحرك هذا الغبار »[1] .

أما سقراط الذي يعتبر المعلم الأول الذي أوجد المحاورات والمناقشات الفلسفية العرفانية التي كان يبسط بها فلسفته الروحية التي انطلقت من ذاته الخيرة ، وبلغت القمة عندما ضحى بجسده على مذبح الحقيقة .

ـ ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الاثر في مستقبل الفلسفة ومصيرها حيث ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس وغير روح العلم تغييراً كلياً . إذ جعل الحد شرطاً له فقضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون إلى مقولة الكيفية . فهو موجد فلسفة الماهيات التي ظهرت بفلسفة أفلاطون وأرسطو والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة . ويبدو أن سقراط قد ابتعد في آخر أيام حياته عن الطبيعيات والرياضيات ، وفضل سبر أعماق الانسان ، وانحسرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها أهم ما يلفت نظر الانسان . وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الحكمة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس الانسانية ، وتدور الاخلاق على ماهية الانسان حيث يقول سقراط : « الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن القعل ومطابقة

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٨٨ ـ ٨٩ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

بالطبيعة الحقة وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر . فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي . وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العادل في الحياة المقبلة . والانسان بطبعه يحب الخير دائمًا ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتمًا . أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره ولا يعقل انه يرتكب الشر عمداً ، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل .

أما أغلب أفكار سقراط ان لم نقل كلها تتحدث عن ضرورة تهذيب النفس الانسانية باعتبارها قائمة بالقوة ناقصة بالفعل ليصار الى تعليمها وافادتها بالامدادات العرفانية والعقلانية حيث تنقله من حد القوة إلى حد الفعل لتنال السعادة وتبلغ الكمال المطلق في أفعالها وسلوكها ومداركها للأمور التوحيدية والتجريدية والتزيهية على دعائم قوية ثابتة من الأسس الاخلاقيـة والمناقب الانسانية الفاعلة في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية .

أما أفلاطون فيتفق مع استاذه ومعلمه سقراط ؛ فيرى ان النفس هي التي تحرك ذاتها . والحركة عنده هي أهم خاصية النفس . أما رأيه في ماهية النفس وعلاقتها بالجسم لا يخلو من التردد والغمـوض حسب رأي بعض الباحثين الـذين عالجوا أفكاره وبلوروهـا . ففي محاورة (فيـدون) ينسب أفلاطون النفس ويحددها بأنها فكر خالص ، وطوراً بأنها مبدأ الحياة والحركة للجسم دون ان يبين ارتباط هاتين الخاصتين ولا أيتهما الاساسية . كذلك الحال في علاقة النفس بالجسم ، فتارة يعتبرهما متمايزين تمام التمايز فيقول : « ان الانسان النفس وان الجسم آلة له ، وتارة يضع بينهما علاقة وثيقة لا انفصام بينهما فيرى ان الجسم يشغلها عن فصلها الذاتي أي (الفكر) ويجلب لها الهم بحاجاته وآلامه ، وانها هي تقهره وتعمل على الخلاص منه » [١] .

أما كيف تقهره وتعمل على الخلاص منه ، لم يبين أفلاطون ماهية هذا

---

(١) فيدون ص ٦٤ ـ ٦٦ .

التفاعل ، بل هو يرى بهذا التفاعل علاج الجسم بالنفس والنفس بالجسم وقيام الشعور والادراك في النفس عندما تأثر الجسم بالحركة المادية ما بين هذه الحركة والظاهرة من تباين » [1] .

ونلاحظه يقسم الافعال النفسية إلى ثلاثة : الادراك والغضب والشهوة [2] . وهنا نراه يسأل كيف يفعل الانسان بهذه الأفعال الثلاثة المختلفة ، أم أن فعل واحد بعينه هو الذي يدرك ويغضب ويحس لذات الجسم ؟ فيجيب بأن الافعال عدة لان شيئاً ما لا يحدث ولا يقبل فعلين متضادين في وقت واحد ومن جهة واحدة ، فلا يضاف إليه حالات متضادة إلا بتمييز أجزاء فيه . فيجب أن نميز في النفس جزءاً ناطقاً وجزءاً غير ناطق لما نحسه فينا من صراع بين الشهوة تدفع إلى موضوعها والعقل ينهي عنه .

ويضيف في مكان آخر حيث يقول : « ولنفس السبب يجب ان نميز في الجزء غير النطقي بين قوتين هما الغضب والشهوة : الغضب متوسط بين الشهوة والعقل ، ينحاز تارة إلى هذا وطوراً إلى تلك ولكنه يثور بالطبع للعدالة ، ومن لا نغضب على رجل مهما يسبب لنا من ألم إذا اعتقدنا انه على حق ، لذلك كثيراً ما يناصر الغضب العقل على الشهوة ، ويعينه على تحقيق الحكمة في ما هو خلو من العقل والحكمة [3] .

من هنا نلاحظ بأن أفلاطون في (تيماوس) قد ميز قوى ثلاث في نفس واحدة ، وهذا كلام لا غبار عليه ، لكن أن يضع في الانسان ثلاث نفوس ، ويعين لكل منها مكان في الجسم فهذا يخالف الرأي العام وخاصة الفلاسفة والعلماء والحكماء الذين أعدوا لكل جسم نفس واحدة معدة له ، فتشتمل على أفعال كثيرة وقوى عديدة . ثم نراه يضيف إلى صعوبة التوفيق بين النفس والجسم ، صعوبة التوفيق بين النفوس الثلاث . بينما هو في (فيدروس) يشبه النفس في حياتها السماوية الاولى بمركبة مجنحة ، الحوذي فيها العقل ،

---

(١) « تيماوس » ص ٨٩

(٢) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ ـ ص ٤٤٠ .

(٣) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ ـ ص ٤٣٦ .

والجوادان الارادة والشهوة[1] . و إذ بكلامه في « تيماوس » يشعر بأن الغضبية والشهوانية صنعتهما الآلهة للحياة الارضية والوظائف البدنية .

وبما أن أفلاطون قد ضاع بأفكاره حول جوهر النفس وماهيتها الاساسية في الجسد البشري ، وخلط بينها وبين الفكر نراه كمن يدور في دوامة لا ينتهي منها ، وهذا ما حصل مع اكثر الباحثين حول النفس لانها من أصعب الامور الحساسة شرحاً وتفصيلاً وتدقيقاً ويلزمها دراسة وافية تقينا سر الانزلاق من الضياع كما قال أرسطو : « إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض توصلنا إلى تعريف حد الجوهر بالماهية ، لأن النفس البشرية هي صورة الجسد ومبدأ الحياة فيه . وعلم النفس هو العلم الطبيعي لأن موضوعه وهو الكائن الحي مركب من مادة وصورة . والافعال الحيوية تنقسم قسمة أولى الى النمو والاحساس والنطق أو العقل، يضاف الى ذلك النزوع ، لأن الحاس والناطق ينزعان طبعاً إلى الخير الذي يدركانه بالحس أو بالفعل[2] .

ثم نلاحظ بأن أرسطو يبحث في الجزء الثاني من المقالة من (كتاب النفس) في قوى النفس ووظائفها ، ويميز بين أنواع الجوهر ، فيرى أن الهيولي جوهرة ، ولكن الهيولي قوة والطورة كمال أول . ويخلص إلى ان النفس كمال أول لبدن طبيعي آلي ، وهذا يعني أنها تمام الصورة لجسم طبيعي له أعضاء تعرف بالآلات ، ولما كانت النفس كمالاً لجسم له طبيعة معنية خاصة به ، لذلك لا يمكن أن نعتبرها فردية شخصية لا يمكن أن توجد في أي بدن غير البدن الذي أعدت له .

ويذهب أرسطو إلى أن النفس لا يمكنها الوجود بدون الجسد لأنها قواه ، فكلاهما كالشكل والشمع يمكن الفصل بينهما بالفكر فقط ، لكنهما في الواقع والحقيقة كلاً كاملاً عضوياً واحداً . ويرى أن النفس لا تحقن في الجسد كما حقن « ديدالوس » الزئبق في صورة « فينوس » يجعل منها « انتصابات » . فالنفس الشخصية والخاصة لا توجد إلا في الجسد الخاص بها ، ومع هذا فهي

---

(١) « جمهورية أفلاطون » مقالة ٤ ـ ص ٢٤٦ .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٨٠ ـ تأليف د ـ مصطفى غالب .

ليست مادية ولا تموت بأكملها ، لأن هناك جزء من القوة العقلانية للنفس البشرية يكون سلبياً ومرتبطاً بالذاكرة فهو الذي يموت بموت الجسد حامل الذاكرة ، والذي يظل ويتسرمد العقل الايجابي الفاعل الذي يكون مستقلاً عن الذاكرة بشكله المجرد ، والنفس الخالدة عند أرسطو هي الفكرة المحض [1] .

ثم يحدد أرسطو في كتاب النفس له ثلاث مقالات هامة للمعرفة ، فيقول في المقالة الأولى في مذهب القدماء الرئيسية في النفس ، ولهذه الآراء أهمية تاريخية كبرى لأنها تعتبر أحد المراجع الرئيسية لآراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، ولو انه يبدو ان ارسطو يحور آراء القدماء حسب مذهبه تمهيداً للرد عليهم ومناقشة أقوالهما [2] .

ويخصص في المقالة الثانية لتعريف النفس ولو رأي أرسطو بـأنها كمال أول الجسم طبيعي آلي ، ثم يشرح دواعي القول بهذا التعريف عن القوى الحالة .

وأما المقالة الثالثة فيفردها للنفس وقواها ، وفي القوى المحركة عموماً وقد كان لهذه المقالة تأثير كبير على فلسفة أفلوطين وفلسفة القرون الوسطى بوجه عام . ويرى أرسطو أن المعرفة على اختلاف أنواعها شيء حسن وجليل ، وهو يجعل دراسة النفس في المرتبة الاولى بالنسبة لسائر الأمور العرفانية وذلك لأسباب منها :

أ ـ ان هذه الدراسة دقيقة، أي أنها تتطلب كثيراً من الدقة في البحث والاستقصاء .

ب ـ أن موضوع هذه الدراسة وهو النفس أشرف وأسمى ما في الوجود الطبيعي .

---

(١) كتاب النفس ـ المقالة الثانية من الجزء الأول أرسطو .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٨٤ ـ ٨٥ تأليف د . مصطفى غالب .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ج - ان دراسة النفس تكشف عن جوانب الحقيقة في مجال العلم الطبيعي لأن النفس صورة الكائن الحي.

ثم يشرح أرسطو بعد ذلك غايته من بحثه، أو من دراسته للفن فيرى أن غايته من دراسته للنفس هي التعرف على طبيعة النفس وجوهرها، ثم التمحيص بما يتعلق بطبيعتها من لوازم، وهذا يعني أن أرسطو يهدف إلى الوصول إلى معرفة ماهية النفس عن طريق تعريفها بالحد التام. وهو يستفسر عن المنهج الواجب سلوكه في هذه الأبحاث كونه يرى عدم وجود منهج واحد لسائر العلوم، بل لكل علم منهج خاص به، لذلك ثمة منهج خاص لعلم النفس يقوم على البرهان والقسمة.

ثم يذكر أرسطو طريقة البحث إنما هي البحث عن الجنس الذي تقع تحت النفس، وهل هي جوهر أم شيء جزئي، كيف أم كم أم شيء آخر من المقولات، وهل هي بالقوة أم أنها كمال أول، وهل تقبل القسمة أم أنه لا أجزاء لها؟ وهل سائر الأنفس من نوع واحد أم لا؟ وإذا كانت مختلفة هل تختلف بالنوع أو الجنس؟ وهل نبدأ في البحث عن وظائف النفس أم عن النفس ذاتها؟ ويشير أرسطو إلى الاتجاه العام الذي كان سائداً عند القدماء، وهو البحث عن النفس الإنسانية فقط، ويريد هو في هذا البحث أن يبين علاقة نفوس الحيوان وغيره من الكائنات الحية بنفس الإنسان، وهل تقع هذه النفوس كلها تحت جنس واحد أم لا؟.

ويذهب أرسطو إلى أنه من الواضح أن العلم بالماهية لا يتيسر لنا قبل دراسة سائر أعراض الجوهر، لأننا إذا أمكننا دراسة هذه الأعراض توصلنا إلى تعريف حد الجوهر بالماهية.

ثم ينتقل بعد هذا إلى دراسة وظائف النفس فيذكر أن الإحساس لا يتم بدون جسم وكذلك الفكر، لأن الفكر قائم على التخيل، ولا يتحقق التخيل من غير الجسم، فلا يمكن أن تمارس النفس وظائفها بدون البدن، ولن يكون للنفس وجود مستقل عن البدن. وعلى ذلك فإن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم، فعندما يحدث أي انفعال في النفس يحدث معه تغير جسمي، وإذن

فأحوال النفس صورة حالة في الهيولى، ومن ثم فلا يجب أن نقول أن الغضب حركة هذا الجسم أو ذاك الجسم، بل الغضب يتم بالنفس والجسم معاً، ولذلك أيضاً كان البحث في النفس مما يخص العلم الطبيعي سواء فيما يتعلق بأحوال النفس أو جوهرها.

ويجمع أرسطو في تعريفه للنفس بين تعريف الجدلي الذي يعرف الغضب مثلاً بأنه ميل إلى الاعتداء، وبين تعريف الطبيعي الذي يصف الغضب بأنه غليان الدم المحيط بالقلب فالأول يصف الصورة والثاني يصف الهيولى. أما أرسطو فيجمع التعريفين ويضيف الصورة إلى الهيولى. ولما كان البحث في العلم الطبيعي يتناول المكون من صورة وهيولى كان من الضروري اعتبار علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي. ويصل أرسطو في نهاية المقالة الأولى إلى القول بأن أحوال النفس إنما تصدر عن الموجودات المركب من نفس وجسم[١].

ثم يعرف أرسطو النفس فيقول بأنها ما به نحيا ونحس ونعقل وننزع ونتحرك في المكان ولكل حي نفس، ولكنها تختلف باختلاف الأحياء وتتعدد قواها ووظائفها كلما ارتقى الشخص في سلم الحياة.

أما ما يلفت النظر حقاً بأن أرسطو حلق بنفسه إلى الأجواء العليا واصفاً حاله مع نفسه بعد أن نزع القميص الذي يعيق نفسه العارفة إلى النور الذي نحن كأجزاء منه فيقول: «إني ربما خلوت بنفسي كثيراً وخلعت بدني، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها، وخارجاً من سائر الأشياء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه، فأعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزء صغير، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي، فصرت كأني هناك متعلق به، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه، والآذان عن سمعه فإذا استغشى في ذلك النور وبلغ

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٨٦ ـ ٨٧.

الطاقة ولم أقو على احتماله هبطت إلى عالم الفكرة فإذا صرت إلى عالم الفكر حجبت الفكرة عني ذلك النور»[1].

ثم ينتقل بنا أرسطو إلى مجال آخر حيث يرد على رأي لأفلاطون ولمدرسته حيث يرون أن النفس عالمة ومحركة، وإنها عدد يحرك نفسه. وهم يفسرون الفعل والإدراك الفعلي والظن والإحساس بالأعداد. فالأعداد تفسر وظائف النفس المركبة من عناصر، وهذه الأعداد من ناحية أخرى هي مثل الأشياء، والنص الذي يشير فيه أفلاطون إلى ذلك نص غامض لا إيضاح فيه. وتفسيره أن نفس الحيوان بالذات هي نفس العالم لا بد أن تكون مركبة من المبادىء الأولى التي توجد في عالم المثل خضوعاً للمبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبيه. ففي عالم المثل نرى الواحد بالذات، ثم نجد مثال الطول ومثال العرض ومثال العمق، وهذه هي أصول الأشكال الهندسية أي مثلها. فيجيب أرسطو على هذا الرأي قائلاً: «لما كان الجسم المحسوس الذي نقابله في تجربتنا الحسية له طول وعرض وعمق لذلك فإن النفس يجب أن تكون حاصلة على أصول هذه الأبعاد من أصولها الموجودة في جسم الحيوان بالذات (أي العالم) ولهذا نلاحظ بأن أفلاطون يرى ضرورة تركيب النفس مما يتألف منه الجسم، وشيىء آخر هو أن أفلاطون يقابل بين هذه الأشكال الهندسية وبين الأعداد، فهناك الواحد وبعده الاثنان وهي تقابل الطول والثلاثة وهي تقابل العرض، والأربعة وهي تقابل العمق، فكأن النفس حاصلة على مبادىء الأجسام المعبّر عنها بالأعداد. ولذلك نرى أرسطو يقول: «« إن النفس عند أفلاطون مركبة من نفس العناصر التي يتركب منها الجسم، ومن ثم فهو يدرج أفلاطون في نفس قائمة الطبيعيين مع اختلافهم عنه في طريقة تناول العناصر، ذلك أن أفلاطون لا يتكلم عن عناصر مادية تتألف منها النفس وتكون هي نفس العناصر الموجودة في المادة[2].

وإذن فاعتقاد أفلاطون في نظر أرسطو يخضع للقاعدة العامة التي تقول

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ ص ٨١.

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية السابق ـ أرسطو ـ ص ٩٠ ـ ٩١.

بأن النفس تتألف مما يتركب منه الجسم استناداً إلى القول بأن الشبيه يدرك الشبيه.

وأما ما يقوله أرسطو على أن النفس بأنها لا تتحرك ولكن مع هذا هي مصدراً للحركة، ولكنها ليست متحركة بذاتها بكونها غير قادرة على تحريك نفسها لأن لها حركة ذاتية بل هي محرك غير متحرك، تحرك الجسم المتصل بها، إذ من المتعذر أن تكون للنفس حركة. إذ أنه ليس من الضروري أن يكون المحرك متحركاً لانقسام حركة الشيىء على نوعين حسب رأي أرسطو: فالشيىء أما أن يتحرك بشيىء آخر، وأما أن يتحرك بنفسه. وأما الشيىء المتحرك بشيىء آخر فهو الموجود في شيىء يتحرك كالبحارة في السفينة، فهل تنسب للنفس مثل هذه الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يرد أرسطو على هذا الاستفسار يفصل أنواع الحركة أو يقال عنها أنها تتحرك بذاتها؟ ولكي يرد أرسطو على هذا الاستفسار يفصل أنواع الحركة في كتاب الطبيعة فيقول: «إن النفس لو كانت متحركة بواحدة أو أكثر منها لكانت النفس في المكان بالذات ما دامت هذه الحركات لا يمكن أن تتم إلا في المكان. فإذا كان من ماهية النفس أن تتحرك بذاتها فلا تكون الحركة لها بالعرض، بل يجب أن تتم حركتها كالجسم في المكان وقد تبين لنا أن النفس ليس لها مكان طبيعي لتتحرك فيه فهي إذن لا تتحرك بذاتها، وإنما تتحرك حركة مشتركة، أي إنها تتحرك بشيىء آخر هو الجسم الذي توجد فيه وهو الذي يتحرك في الحقيقة، وإذن فالنفس تتحرك بالعرض»[1].

وينطلق بعد ذلك إلى الرد عن موقف ديمقريطس فيرى أنه كغيره من جماعة الفلاسفة التي ترى أن النفس تحرك الجسم الذي تحل فيه على النحو الذي تحرك به هي نفسها. فعنده أن الذرات الكروية التي تتألف منها النفس تتحرك تلقائياً لأن طبيعتها ألا تبقى أبداً في سكون فتدفع معها البدن كله وتحركه، وهذا يعني أن ديمقريطس يعتقد أن النفس متحركة ومحركة للبدن. فيتساءل أرسطو رداً على ديمقريطس بقوله: «إذا كان السكون ظاهرة نشاهدها

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٩٣ ـ ٩٥.

ونلمسها بالحس فكيف يكون في مقدور النفس - أي الذرات التي تتحرك حركة تلقائية - أن تحدث السكون؟ هذا ما يصعب القول به لأنه كيف يكون المتحرك المحرك بالطبع محدثاً للسكون؟ وشيىء آخر وهو أن النفس تحرك الجسم بضرب من القصد والاختيار والتفكير، فتنفي التلقائية ويبطل مع انتفائها التحريك بالطبع أو القسر».

وهذا الاعتقاد يقول به أيضاً أفلاطون ويفسر تحريك النفس للجسم تحريكاً طبيعياً، إذ أنها عندما تحرك نفسها تحرك الجسم معها لأنها متداخلة معه فهو - أي أفلاطون - قد ركب النفس من العناصر وقسمها وفقاً للأعداد المتناسبة حتى تحس غريزياً بالتناسب، وحتى يتحرك العالم بواسطتها حركات متناسبة، وإذن فقد تصور النفس مقداراً.

ويجيب أرسطو على رأي أفلاطون قائلاً: إن نفس العالم من نوع طبيعة العقل، ومع أن نفس العالم لم تشبه النفس الحاسة أو الغضبية إلا أن العقل الذي شبهها به واحدة متصل كفعل التعقل وكموضوع هذا التعقل وهي المعقولات، فكيف يمكن أن نقول أن نفس العالم مقدار مع أنها شبيهة بالعقل؟ فكأنه أوقع أفلاطون في تناقض مع نفسه حيث يقول: إن النفس عدد أي مقدار. ويضيف أنها شبيهة بطبيعة العقل وهذان القولان متعارضان.

ويتابع أرسطو نقد رأي أفلاطون الذي يذهب إلى أن النفس عقل يتحرك قائلاً: إن النفس مقدار ينقسم، فإذا كانت النفس مقداراً منقسمًا فهل تقبل المعقولات بأجزائها المنقسمة كلها أو بجزء من هذه الأجزاء فقط. ومن جهة أخرى بما أن المعقولات غير منقسمة وهي موضوعات التعقل ونفس العالم شبيهة بالعقل، فكيف يدرك المنقسم - أي النفس ذات المقدار - كيف تدرك غير المنقسم أي المعقولات؟.

ولهذا نرى أرسطو مستمراً في حديثه حول آراء أفلاطون قائلاً: عن العقل وفعله وموضوعه، مؤكداً أن التعقل وهو فعل العقل دائم كالحركة الدائرية، وما دام هذا التعقل دائمًا لزم أن يكون موضوعه دائمًا. ولما كانت الأفكار العلمية والنظرية محدودة فإن العقل يستمر في تعقل موضوعه أكثر من

مرة كالحركة الدائرية في سيرها. وعلى ذلك فإن العقل يظهر في حالة تعقله كما لو كان سكوناً أو وقوفاً أكثر من كونه حركة وهذه هي الصفة الغالبة للتعقل الإلهي.

ومن هنا نعلم بأن أرسطو خالف معلمه أفلاطون في آرائه حول النفس وماهيتها، ولم يكتف أرسطو بهذا الرد بل أخذ يرد على كل الآراء والمشاكل التي تظهر عن موقف من يقولون ان النفس متحركة بذاتها، فهو يرى أنهم يستدلون على الحركة الذاتية للنفس من أن ما يتحرك بالقسر لا يأتي السعادة، فإذا لم تكن حركة النفس هي جوهر النفس، فإن حركتها مضادة لطبيعتها وهي حركة قسرية، وإذن فالنفس لن تبلغ السعادة. ويقولون أيضاً أن اتصال النفس بالجسم يجلب لها الألم والأفضل لها أن تفارقه، وأرسطو يهدف بهذا القول أفلاطون يواصل عرضه لهذا الرأي بقوله: أن أصحابه يقولـون أن النفس تفضل ألا تتصل بالجسم أصلاً. ويرى أنه إذا كان العالم يتحرك حركة دائرية فليست النفس علة لهذه الحركة، بل أنها تتحرك بالعرض حركة دائرية لأنها في العالم الذي يتحرك حركة دائرية. وهم في بحثهم عن علة حركة النفس ينتهون إلى أن الله هو الذي جعل النفس تتحرك حركة دائرية وأن تكون حركتها أفضل من سكونها وهذا غير صحيح[1].

ويصر أرسطو على أن تفصيل هذا الرأي موجود في دراسته للحركة في كتاب الطبيعة ويجعل رأيه في آخر الفصل بأن يقول: إن هذه المشاكل التي يثيرها أصحاب هذه الآراء عائدة إلى أنهم يضيفون النفس إلى البدن دون أن يوضحوا علة الاتحاد بينهما مع أن الجمع بينهما ضروري إذ أن أحدهما وهو النفس فاعل، والآخر وهو البدن منفعل. وأحدهما يحرك والآخر يتحرك، وليست هذه الصلات نتيجة للصدفة أو الاتفاق، وهم يعنون بتحديد طبيعة النفس دون أن يحددوا طبيعة البدن الذي تحل فيه. وهذا يعني أن النفس

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ ص ٩٥ ـ ٩٦.

بمفهومهم تحل في أي بدن، لا في بدن محدد، فهم يرون بنفس معينة لبدن معين[1].

مما لا شك فيه بأن آراء سقراط وأفلاطون وأفلوطين وأرسطو حول النفس ووجودها وهبوطها وتفاعلها مع الجسد الذي وجدت فيه هذه الأفكار التي قال بها فلاسفة الأغريق قد تقبلها بشغف الفلاسفة الاسلاميين وبلوروها بشكل جعلوها تنسجم مع العقائد الاسلامية المتعلقة بالمبدأ والميعاد.

ولم يقتصر اقتباس الفلاسفة الاسلاميين على أفكار هؤلاء، بل تعداه إلى الحكمة الهندية والفارسية، فعبّوا منها ما شاء لهم أن يعبّوا حتى تمكنوا من تصوير القضايا النفسية تصويراً يوافق ما جاء به القرآن والشريعة الإسلامية.

لذلك نرى من واجبنا العلمي أن نحاول بقدر الطاقة وحسب ما يتوفر لدينا من مصادر ونصوص أن نقدم آراء وأفكار الحكماء المسلّمين الذين قدموا للفكر الاسلامي منطلقات عقلانية أضفت عليه المرونة والانسجام مع ما يقول به العقل الانساني الناهد دوماً إلى معرفة لغز الألغاز وسر الأسرار واجد الموجودات، النور الأزلي القديم الذي يمد موجوداته بأنواره القدسية لتسمو في مراتب التوحيد والتجريد حتى تبلغ سدرة المنتهى.

وفي عرفنا واعتقادنا أن النفس الانسانية عند ولادتها تكون كالورقة البيضاء لا تفقه من أمور الدنيا شيئاً، فإذا ما تيسر لها الكاتب البارع والمفيد العبقري الذي يستطيع بما أوتيه من علم ومعرفة أن يسطر على هذه الصفحة البيضاء الناصعة آيات بينات من العلوم والمعارف لتتمكن تلك النفس من معرفة ذاتها وسبر أعماق وجودها فتعلو وهي شامخة صاعدة بانفعالاتها واستجاباتها إلى ملكوت مبدعها وموجدها ومحركها منذ مبدأها حتى تعود فرحة مسرورة مطمئنة إلى الكل الذي خرجت منه لتقضي فترة من الزمن في سجنها الجسماني.

---

(١) في سبيل موسوعة نفسية ـ أرسطو ـ ص ٩٧ ـ ٩٨.

وإذا ما ألقينا نظرة على الفلسفة الاسلامية وما قاله الفلاسفة المسلمين حول النفس، نلاحظ أن النفس عند ابن سينا واهتمامه بها فاق حد الوصف، وكسب قصب السبق على كافة العلماء الذين تقدموه منذ القدم وحتى عصرنا الحاضر ، بالرغم من أن أفكاره وآراءه فيها أرسطوطاليسية . ولكن بعض نظرياته تخالف اختلافاً كلياً آراء أرسطو لأنه متأثراً بما يعتلج بداخله من إيمان عميق بالاسلام مما جعله الفيلسوف الوحيد الذى تفهم حقيقة الأبحاث والعلوم التي يقوم بها مع دقائقها وتنظيمها الكلي، ولذلك نلاحظ بأن ابن سينا يقول: «لما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس، ومادة هي الجسم والأعضاء، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيىء هو ما يكون من جهة صورته، ورأينا أن نتكلم في أمر النفس أولاً، فلأن نقدم تعرف أمر النفس، ونوجز تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم، فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية، على أن كل واحد منهما معين على الآخر معين على الآخر، وليس أحد الطرفين بضروري التقديم، إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه»[1].

ولقد قدم ابن سينا البراهين العقلية المقنعة التي تثبت وجود النفس كجوهرة روحانية قائمة بذاتها، كأصل للقوى المدركة والمحركة، والمحافظة للمزاج، والمتصرفة في أجزاء الجسم الإنساني كونه محتاج إليها تمام الاحتياج، في حين أن النفس لا تحتاج إليه في شيىء.

وفي نظر ابن سينا أنه لا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة معدة له. بينما النفس بالحقيقة هي هي اتصلت بالجسم أم لم تتصل به. ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس في عالمنا الطبيعي حسب رأي ابن سينا لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير الجسم وأصبح شبحاً من

---

(١) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ الفن السادس من الطبيعيات د . فضل الرحمن ـ ص ١ ـ ٢ .

الأشباح. بينما النفس حين انفصالها عن الجسد وصعودها إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة بعد أن تخلصت من هذا الجسد المادي الذي ربطها وشدها وأعاقها فترة من الزمن للتحلق والصعود إلى أجوائها التي اشتاقت إليها، والتحقت بالكل الذي انبثقت منه. فالنفس إذن جوهرة روحانية قائمة بذاتها.

والنفس كما يرى ابن سينا تسوس البدن كما أنها تدرك المعقولات، وكونها تسوس البدن يوجد شبه بينها وبين القوة الحيوانية النزوعية التي تحدث منها هيئات تخص الإنسان فيتهيأ بها بسرعة فعل أو انفعال مثل الخجل أو الحياء والضحك والبكاء وما شابه ذلك. فالنفس تستعمل هذه القوة في استنباط التدابير في الأمور الكائنة واستنباط الصناعات الإنسانية وتوجه الجسم في عمله وترشده في أفعاله فتتولد من جراء ذلك، الآراء الذائعة المشهورة، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح. وأما الوظيفة الثانية التي تقوم بها النفس فهي إدراكها المعقولات، وهذا يدل على تحرر النفس عن الجسم[١].

وأما ما نلاحظه عند ابن سينا هو بأن النفس لها جانبين: جانب يشترك فيه الإنسان مع الحيوان والنبات، ويكون تعريف النفس لهذا الجانب انها كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة. وأما الجانب الآخر الذي يشترك الإنسان فيه مع الملائكة فتعريف النفس فيه أنها جوهرة روحانية تكمل الجسم وتحركه بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالقوة في النفس الإنسانية، أو الفعل للنفس الكلية الملكية، ويعرف هذا الجانب من النفس بالنفس الكلي أو نفس الكل أو العقل الكلي أو عقل الكل[٢].

إذن جميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة، وهذه الجوهرة الروحانية لا تتم إلا في مادة. وعلى ذلك فإن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة لها. فلذلك يؤخذ البدن في حدها، كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حده من

---

(١) ابن سينا ـ «النجاة» ص ٤٥٤.

(٢) ابن سينا «النجاة» ص ـ ٤٥٥.

حيث هو إنسان، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي، لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة[1].

وتتصبح هذه الصلة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية. فالانفعالات النفسية كالغضب والخوف والحزن والفرح هي من العوارض التي تعرض للنفس وهي في البدن، ولا تعرض بغير مشاركة البدن؛ ولذلك فإنها تستحيل معها أفرجة الأبدان وتحدث هي أيضاً مع حدوث أمزجة الأبدان ، فإن بعض الأمزجة الاستعداد للغضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ومن الناس من تكون سجيته سجية مغضب فيكون سريع الغضب، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جباناً مسرعاً إليه الرعب، فهذه الأحوال لا تكون إلا بمشاركة الجسد. والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام: منها ما يكون للبدن أولاً ولكن لأجل أنه ذو نفس، ومنها ما يكون للنفس أولاً ولكن الأجل أنها في بدن، ومنها ما يكون بينهما بالسوية[2].

وهذه الانفعالات والاستجابات التي تنطلق بفعل الاحساس والشعور مرتبطة ارتباطاً كلياً بالأعصاب الحساسة والشعورية المتصلة اتصالاً أساسياً بالمخ الذي يتصرف بها وفق ما تمليه عليه المشاعر والأحاسيس. لذلك نرى من واجبنا ومن وجهة نظرنا أن النفس بمعناها الروحي لا ترتبط ارتباطاً فسيولوجياً بهذه المشاعر والأحاسيس إلاّ بقدر اتصال هذه المشاعر والأحاسيس بالنفس الإنسانية، باعتبارها صورة حية للجسم الحي لأن كل صورة منطبعة في جسم وقائمة به كمال، لأن الكمال هو الشيىء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً. فالنفس إذن كمال لجسم حي[3].

وباعتقاد ابن سينا أن النفس صورة الجسم تمكنه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله وواجباته الخاصة به. فيعطينا مثلاً على ذلك

(١) ابن سينا «كتاب النفس» ص ١٠ ـ ١١ه

(٢) ابن سينا « كتاب النفس » ص ١٩٧.

(٣) ابن سينا« كتاب النفس »ص ١١.

فيقول: «إن حديدة مسنونة تقطع، فحديدته هي جسمه المادي وحدته الناتجة من أنه مسنون والتي يقطع بها هي صورته الروحانية أو نفسه. وكذلك الإنسان لا يسمى إنساناً بالأجزاء التي فيه من العناصر الأربعة التي هي: النار، والماء، والهواء، والتراب، بل بعقله الذي به يتأمل ويفكر ويخلق ويبدع. وأما النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها، بل كلما حدث بدن صالح لها للحياة حدثت له نفس خاصة به، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها، والنفس لا يمكن أن تأتي من شيىء مادي كالجسم لأنها مخالفة للجسم. لذلك فهي متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول، وإذا امتزجت مقادير من العناصر الأربعة امتزاجاً فيه اعتدال وتكافؤ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدة لقبول نفوسها الخاصة بها. وكلما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى، فتقبل من أجل ذلك نفساً ألطف، إن الأجسام الكثيفة الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال كالحجارة والحديد وماء البحر تقبل نفوساً كثيفة نسميها الطبيعة. ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس الجماد، ونفوس الحيوان البهيم، ألطف من نفوس النبات. وبما أن جسم الإنسان أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد فأنه يقبل نفساً ألطف من نفوسها كلها. فاتصال النفس بالجسم هو استعداد في كل جسم لتقبل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم. وحتى يتمكن ابن سينا من إقامة الدليل على وجود النفس في الإنسان يرى أن هناك طريقتان، طريق الحدس وطريق النظر العقلي.

١ ـ أما طريق النظر العقلي الذي هو دليل التفكير والتأمل، فيأتي من إدراك المعقولات الذي لا يأتي عن طريق الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، لذلك تدرك تلك المعقولات بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه، وهو غير الحواس التي لها أعضاء ظاهرة في البدن، تلك هي النفس الجوهرة الروحانية التي هي جزء من النفس الكلية.

٢ ـ أما طريق الحدس فيأتي كما يعتقد ابن سينا عندما يدرك الإنسان أنه

موجود وأنه هو، وأن وجوده متصل وفق البراهين الثلاثة التالية:[1].

فالبرهان الأول: يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا. أن الجسد يتغير فينمو بالغذاء ويهزل ويضمحل بالمرض أو تتعطل بعض أعضائه. أما إدراك الإنسان وشعوره ببقاءه وتذكره لما مضى من عمره ومعرفتـه بالمحسـوسات والمعقولات فلا يتغير بذلك، فهذا دليل على أن الذات أو النفس العاقلة مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة، ففينا شيء إذن غير الجسد، ذلك هو النفس تلك الجوهرة الخالدة القدسية من النور الأزلي.

ثم يميز ابن سينا الإنسان بأن له نوعين من الكمال: كمال أول وكمال ثان. فيقول في الكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف. وأما الكمال الثاني هو أمر من الأمور تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية واحساس والحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع، ولكن ليست الأولى. فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعدما لم تكن بالقوة إلّا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل[2].

فإذن النفس هي صورة الجسم الحي، وهي كمال أول لجسم حي. وأما نشاطها ووظائفها فأفعال ثلاثة كما قال ابن سينا: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة[3].

لقد مر معنا البرهان الأول الذي يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا، ويبقى البرهان الثاني والثالث اللذان يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواس والمعرفة من غير طريق الحواس. لذا أعطانا ابن سينا برهان عليهما

---

(١) ابن سينا «الاشارات» ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٢) ابن سينا « الاشارات » ص ١١ .

(٣) ابن سينا « الاشارات » ص ١٢ .

حيث قال: حينما يفقد الإنسان عضواً من أعضائه يبطل الحس المتعلق بذلك العضو، ففقدان العين أو تلفها يؤدي إلى بطلان البصر، وفقدان الذراع يؤدي إلى بطلان تناول الإنسان للأشياء بالطريق المألوفة المعتادة، ولكن ذاته أي نفسه العاقلة لا تتأثر في معارفها بشيىء من ذلك. حتى أن الإنسان يقول: رأيت بعيني أو سمعت بأذني أو مشيت برجلي، فإنما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كل ذلك. والعين كانت في الحقيقة آلة للرؤية ولم تكن المنتفعة بالرؤية. أما المقصود بالمنفعة من الرؤية فكان ذات الإنسان، ولذلك يقول الإنسان دائماً: أنا رأيت، أنا سمعت، أنا مشيت، فهذا المدرك المنطوي في قوله أنا هو النفس على الحقيقة وهو مخالف لجسمه وللحواس المتصلة بأعضاء من جسمه. وثم بعد ذلك يتبع البرهان الثاني خاصة إن الإنسان قد يفكر أو يفعل، وهو في أثناء ذلك كله غافل عن أعضاء بدنه وحواسه، حتى أنه قد يكون مستغرقاً في تفهم قضية ثم ينادى باسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع، ولكنه لا يغفل عما هو بسبيله من التأمل والتفكير. وهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه.

لنرى كيف يعطينا ابن سينا مثلاً على ذلك قائلاً: لو أن إنساناً خلق دفعة واحدة وكاملاً ثم حجب بصره أيضاً، وكان يهوي هوياً لا تتلاقى فيه أعضاؤه ولا تتماس، ولا كان ثمة هواء في الفضاء يصدم جسمه، أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدماً يحس به، فإن هذا الإنسان الهاوي في الفضاء يظل مثبتاً لذاته، ومدركاً أنه موجود[1].

وبالنهاية فان إثبات ابن سينا لنا بكل هذه الملاحظات والبراهين التي مرت معنا يمكننا أن نقول بأن النفس ليست جسماً، إنما هي جوهرة روحانية قدسية غير قابلة للفساد، ولا تتكاثر ولا تتألف من أشياء كثيرة كما يتوهم البعض، بل هي قائمة بالذات، ولا تحتاج في وجودها إلى شيىء هو غيرها. وهي ليست مادية بل روحانية، ثم هي مفارقة للجسد عند اشتياقها إلى الكل

---

(١) « الاشارات » ابن سينا ص ٣٠٧ .

الذي انبثقت منه، وهي غير محتاجة في قوامها إلى مادة، وهي موجودة بالفعل مستقلة عن البدن، بالرغم من أن البدن لا يقو أن يعيش بدونها وهي لازمة له.

ولا بد لنا الآن من أن ننتقل لنأخذ ببعض من آراء ابن طفيل العرفانية حول النفس التي جسدها كلها في القصة الرمزيه التي كتبها في (حي بن يقظان) وارتفع بها حسب التطور التصاعدي للعقل البشري تدريجياً إلى المستوى اللائق به.

والمعرفة تنطلق بمفهوم ابن طفيل من طريقين: أولاً طريق الحواس الخمس بالاختيار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلق بالأجسام). وثانياً من طريق الذات، أي النفس بواسطة الحدس الغير المتصل بالحواس (فيما يتصل بالمدارك والموجودات البريئة من المادة، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الأسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود البخار من وجود الخزانة) والاشراق عند ابن طفيل من الحدس ولكنه خاص بذوي الفطرة الفائقة[1].

لقد حاول ابن طفيل أن يطلع على الناس بنظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة، ولكنه سرعان ما وجه اهتمامه لناحية واحدة من الفلسفة حيث عكف على بحث النشوء الطبيعي. وتطور التفكير في الإنسان، وبيان كيفية تدرج الإنسان بالتأمل والفكر في المعرفة من الإحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع أن يتصل عن طريق العقل بالله. ولكن ابن طفيل بعد أن حاول تطبيق هذه النظرية على ذاته عجز عن الاتصال بالله عن طريق العقل، فانقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله، ولقد عرف الله عن طريق القلب[2].

---

(١) وفي سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ١٨ .

(٢) وفي سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ١٦ .

ولما كان علم ما وراء الطبيعة من العلوم العقلانية الهامة بالنسبة لأصحاب الحكمة العرفانية فقد غاص ابن طفيل في العلوم الماورائية يبحث وينقب ويدقق عن الجوانب المضيئة التي تنير له الطريق الطويل أمام الإنسان الناهد إلى المعرفة الحقة التي تسمو بنفسه إلى المثالية والكمال والراحة الأبدية.

ولقد توصل ابن طفيل إلى أكثر العلوم والمعارف بواسطة فكره النير الذي عرف كل كبيرة وصغيرة بهذا الكون الفسيح وما فوقه وما تحته أي عالم المادة. ولم يترك ابن طفيل، أي علم من علوم الفلسفة الإسلامية التي كانت معروفة في زمانه بين الفلاسفة الاسلاميين إلّا وعالجها بحسب مفهومه وطريقة تفكيره العقلاني الهادف إلى التربع فوق عرش المعرفة، وخاصة ما يتعلق منها بالنفس الإنسانية التي فصلها كلية عن الروح فذهب: «إلى أن النفس غير الروح التي هي مبدأ الحياة، إنها الذات المدركة العاقلة في الإنسان، وهي خالدة لا تبيد ولا تفسد»[1].

وأما قوله عن النفس الإنسانية بأنها لا تسعد بعد مفارقتها البدن إلا إذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقته. والسعادة بمفهوم ابن طفيل هي الاتصال بذات الباري سبحانه وتعالى ودوام مشاهدته، فإذا سعدت النفس الإنسانية باتصالها بالله في عالم الكون والفساد ثم وافتها المنون - وهي على هذا الاتصال - استمرت سعادتها وبقيت (في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم). أما من حرم المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. على أن النفس الإنسانية ربما استطاعت بعد الموت أيضاً أن تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك أو أن تبقى في ذلك الشقاء إلى الأبد.

أما النفوس البهيمية برأي ابن طفيل فليس لها أي خلود كونها لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود، أي الباري سبحانه وتعالى ولا تتألم لفقده، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشتاق إليه، هذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء أكانت على صورة الإنسان أو لم تكن.

(١) في سبيل موسوعة فلسفية » ابن طفيل ص ٢٥ .

ويعتقد ابن طفيل أن العامة لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الأخرة. فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا، ثم إذا ماتوا وودعوا عالم الكون والفساد وما فيه من شهوات وانفعالات شريرة تقودهم إلى التهلكة والبوار، أصبحت أنفسهم في أمن وطمأنينة، ولا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة كون مرتبة العامة في ذلك هي مرتبة البهائم. والعامة إذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة، فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فاصبحوا في شقاء دائم[1].

ونحن وإن كنا لا نتفق مع ما ذهب إليه ابن طفيل بأن النفوس العوام لا تعرف السعادة لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهذا يعني أن هؤلاء لا يحاسبون عما ارتكبته أيديهم خلال الفترة التي يقضونها في عالم الكون والفساد. وهذا الرأي في عرفنا لا ينسجم مع الحساب والثواب والعقاب، لأن النفوس الجزئية عندما تغادر أجسادها لتلحق بالكل، سوف تتعرض للثواب والعقاب ووزن الحسنات والسيئات.

والآن لا بد لنا من أن نأخذ برأي الفارابي ومنطلقاته حول النفس وماهيتها وكيف تصورها فيقول: «إن النفس صورة الجسد وقوامه، وإنها جوهرة قدسية وضعها الباري سبحانه في كل جسد معدلها وهي معدة له. وهي القوة التي تعين الأجسام وتساعدها على بلوغ كمالها، بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات: جسمية ولا جسمية وفقاً للنوع الذي تنتمي إليه. فالنفس إذن قوة وصورة وكمال، ثلاث صفات لشيء واحد. يقال لها قوة بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها، غذاء نمو، حركة. ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل، كوجود الحيوان والنبات، ويقال لها

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ابن طفيل ص ٢٦ .

كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فيتميز عن سائر الكائنات، الإنسان والحيوان بطوابعها ومميزاتها.

وهكذا دواليك على مر الدهور منذ الأزل وإلى ما شاء الله تعالى.

ومما يلفت النظر أن الفارابي يطلق على العقل أشياء كثيرة منها ما يقول : بأن ما يقوله الجمهور أن الإنسان عاقل ، والثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون : هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل . والثالث العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة في كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة .

أما العقل الذي يقول به الجمهور في الإنسان أنه عاقل ، فإن مرجع ما يعنون به هو الى التعقل . ويعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيد الرؤية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر في حيز أو يجتنب من شر ، وأما العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء : هذا مما يوجبه العقل أو ينفيه العقل ، أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل ، فإنما يعنون به المشهور في بادىء الرأي عند الجميع ، فإن بادىء الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر ، يسمونه العقل .

وأما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان ؛ فإنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للأنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ، ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ، ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت ، فإن هذه القوة جزء ما من النفس يحصل لها المعرفة الأولى ، لا يفكر ولا يتأمل أصلاً ، واليقين بالمقومات التي صنفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادىء العلوم النظرية . وأما العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق ، فإنه يريد به جزء النفس الذي يحصل اليقين بقضايا ومقدمات من الأمور الارادية التي من شأنها أن تؤثر أو تجتنب .

أما العقل الذي يذكره أرسطو طاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

فالعقل الذي هو بالقوة هو نفس ما ، أو جزء نفس ، أو قوة من قوى النفس ، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها ، وصورها دون موادها ، فتجعلها كلها صورة لها . وتلك الصورة المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا أن تصير صوراً في هذه الذات . وتلك الصور المنتزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات هي المعقولات ، ويشتق لها هذا الأسم من أسم تلك الذات التي انتزعت صور الموجودات فصارت صوراً لها . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور ، إلاّ انك اذا توهمت مادة جسمانية مثل شمعة ما ، فانتقش فيها نقش ، فصار ذلك النقش وتلك الصورة في سطحها وعمقها ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي ، بأسرها هي تلك الصورة ، بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات ، التي تشبه مادة وموضوعاً لتلك الصورة ، لا تفارق سائر المواد الجسمانية ، بأن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها ، وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة ، وللصور التي منها ماهية منحازة . بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها ، وتشيع وتحتوي على طولها وعرضها وعمقها بأسرها ، فحينئذٍ تلك الشمعة قد صارت هي الخلقة بعينها من غير أن يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي أن تتفهم حصول الموجودات في تلك الذات التي سماها أرسطوطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة. فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة . فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه ، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل . فهذا معنى العقل بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات ، معقولات بالفعل . وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة ،

فهي إذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات . وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات ، فإنها معقولات بالفعل ، وإنها عقل بالفعل ، شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن المعقولات صارت صوراً لها ، على انها هي بعينها تلك الصور . فإذاً معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل ، على معنى واحد بعينه .

والمعقولات التي كانت بالقوة فهي من قبل أن تصير معقولات بالفعل هي صور في مواد هي من خارج النفس . وإذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، هو وجودها من حيث هي صور في مواد فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي صور في مواد . فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ، وجودها بنفسها تابع لسائر ما يقترن بها . فهي مرة أين ، ومرة متى ، ومرة ذات وضع ، وأحياناً هي كم ، وأحياناً هي مكيفة بكيفيات جسمانية ، وأحياناً تفعل ، وأحياناً تنفعل . واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر ، فصار وجودها وجوداً آخر ليس وجود ذلك الوجود ، إذ صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء غير تلك الأنحاء ، مثال ذلك الأين المفهوم فيها ، فإنك إذا تأملت معنى الأين فيها ، أما أن تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً ، وأما أن تجعل اسم الأين يفهمك فيها معنى آخر وذلك المعنى على نحو آخر .

فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذٍ أحد موجودات العالم وعُدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات . فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل ، وهي عقل بالفعل أن تعقل أيضاً ، فيكون الذي يعقل حينئذٍ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل . لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولاً ما قد صار صورة له ـ وقد يكون عقلاً بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط ، وبالقوة بالاضافة الى معقول آخر لم يحصل له بعد بالفعل ـ فإذا حصل له المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل

المعقول الأول والمعقول الثاني . أما اذا حصل عقلاً بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار أحد الموجودات بأن صار هو المعقول بالفعل ، فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته ، بل انما يعقله ذاته . ويبن أنه إذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته ، شيء موجود وجوده في ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل ، بل يكون قد عقل من ذاته موجوداً ما وجوده وهو معقول ، هو وجوده في ذاته . فإذا صير هذه الذات معقولة بالفعل وإن لم تكن فيها قبل أن تعقل معقولة بالقوة ، بل كانت معقولة بالفعل . إلا انها عقلت بالفعل على أن وجودها في نفسها عقل بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عقلت هذه الأشياء بأعيانها أولاً : فإنها عقلت أولاً على انها انتزعت عن موادها التي كان فيها وجودها وعلى انها كانت معقولات بالقوة ، وعقلنا ثانياً وجودها ليس ذلك الوجود المتقدم بل وجودها مفارق لموادها ، على انها صور لا في موادها وعلى أنها معقولات بالفعل . فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد .

وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطوطاليس في المقالة الثالثة من كتاب النفس ، فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ، وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، ونسبة العقل الفعال الى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر بالقوة ، ما دامت في الظلمة . وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصيراً بالفعل والمبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعال الذي هو جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك عينه صارت المعقولات معقولات بالفعل[1] .

ومن ثم يصور لنا الفارابي خطوط مدينته الفاضلة ، فينقلنا إلى أشياء

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الفارابي ـ ص ٨٣ ـ ٩٠ ـ تأليف د . مصطفى غالب .

مشتركة يعلمونها ويفعلونها ، وأشياء أُخر من علم وعمل يخص كل رتبة وكل واحد منهم ، إنما يصير كل واحد في حد العادة بهذين ، أعني بالمشترك الذي له ولغيره معاً ، وبالذي يخص أهل المرتبة التي هو منها . فإذا فعل ذلك كل واحد منهم أكسبته أفعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة ، وكلما داوم عليها أكثر صارت هيئة تلك أقوى وأفضل ، وتزايدت قوتها وفضيلتها ، كما أن المداومة على الأفعال الجيدة من أفعال الكتاب تكسب الأنسان جودة صناعة الكتابة ، وكلما داوم على تلك الأفعال أكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الأفعال أقوى وأفضل وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرير أفعالها ، ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة النفسانية أكثر واغتباط الإنسان عليها نفسه أكثر ، ومحبته لها أزيد . وتلك حال الأفعال التي ينال بها السعادة : فإنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي من شأنها أن تسعد أقوى وأفضل وأكمل إلى أن تصير من حد الكمال إلى أن تستغني عن المادة ، فتحصل متبرئة منها ، فلا تتلف بتلف المادة ولا إذا بقيت احتاجت الى المادة .

فإذا حصلت مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفعت عنها الأعراض التي تعرض للأجسام من جهة ما هي أجسام ، فلا يمكن فيها أن يقال انها تتحرك ولا انها تسكن . وينبغي حينئذٍ أن يقال عليها الأقاويل التي تليق بما ليس بجسم . وكلما وقع في نفس الإنسان من شيء يوصف به الجسم بما هو جسم ، فينبغي أن يسلب عن الأنفس المفارقة وأن يفهم حالها هذه وتصورها عسير غير معتاد وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها ويوفر لها بمقارنتها للأجسام . ولما كانت هذه الأنفس التي فارقت أنفساً كانت في هيوليات مختلفة ، وكان تبين أن الهيئات النفسانية تتبع مزاجات الأبدان بعضها أكثر وبعضها أقل ، وتكون كل هيئة نفسانية على نحو ما يوجبه مزاج البدن التي كانت فيه ، فهيئتها لزم فيها ضرورة أن تكون متغايرة لأجل التغير الذي فيها كان . ولما كان تغاير الأبدان إلى غير نهاية محدودة كانت تغيرات الأنفس أيضاً إلى غير نهاية محدودة[1] .

---

(١) « آراء المدنية الفاضلة » الفارابي - ص ١٣٦ .

هذه هي آراء ومنطلقات الفارابي عن النفوس الجزئية التي قال بأنها جوهرة روحانية قدسية مستقلة بذاتها في داخل هذا الجسد الصغير الذي لا يقدر أن يعيش بدونها . أما هي فتقدر أن تكون بذاتها بدون أي مادة تعيقها عن الحركة باعتبارها جزء من النفس الكلية التي انبثقت منها ، ومعادها اليها عندما ينتهي الوقت المحدد لها في سجنها الذي سجنت فيه ـ أي في الجسد المعد لها ـ لتفعل خيراً أم شراً ، والله وضع سره فيها ومعادها إليه بحسناتها وسيئاتها لتحاسب وتعاقب عما فعلته في عالم الكون والفساد .

أما ما يراه الفارابي حول تغيرات الأنفس البشرية بتغير الأمزجة فلا أذهب معه هذا المذهب ، لأن النفس التي أعدت لتقوم بدورها في عالم الكون والفساد وهي مسجونة في جسد واحد لا غير ، لا يمكن أن تتبدل وتتغير ويطرأ عليها ما يطرأ على الأجساد من الفساد والانحلال والعدم . فالنفس جزء من الكل انبثقت منه لتقوم بدور فعال وفق ما قدره لها الباري أن تقوم به ، فإن فعلت طيباً لاقت حساباً طيباً ، وإن فعلت شراً لاقت حساباً شريراً تعود به الى الدخول في عالم المنكوسات .

ولما كانت آراء وأفكار بعض الفلاسفة الاسلاميين قد أحدثت ردة فعل قوية في الأوساط الدينية الاسلامية فقد انبرى أحد كبار علماء المسلمين وهو (أبو حامد الغزالي) ينافح ويدافع عن الأسس التي بنيت عليها الشريعة الاسلامية مستخدماً ما أوتيه من ذكاء وعلم في سبيل تسفيه آراء أولئك الفلاسفة الذين اتهمهم بالخروج عن الشريعة والاعتماد على أدلة وهمية استقوها من منابع الفلسفة اليونانية التافهة . لذلك نرى لزاماً علينا أن نتلفت ولو قليلاً إلى آراء الغزالي هذا لنعرضها بإيجاز لتكون الفائدة أعم وأشمل .

ومن الطبيعي ان تكون مسألة النفس من جملة المسائل التي استعرضها الغزالي وأراد من وراء استعراضه نزع ثقة العامة بالفلاسفة ، والحد من تبجحهم بالعقل وقدرته ، وخاصة ؟ ما قالوه عن روحانية النفس وسرمديتها حيث استدلوا على هذا الرأي بأدلة عقلية قوية كونت القناعة التامة لدى الناس ، وشدت من ركائز العقيدة الدينية إلا أن الغزالي ردّ بقوة مسفهاً هذه

الأفكار ومبيناً عجز عقول هؤلاء الفلاسفة عن الاستدلال عما ذهبوا إليه مبنياً أن استدلال المسلم لا يجوز إلا عن طريق الشرع وحده .

ولا ندري كيف سول لنفسه الغزالي أن يرمي خصومه بالجهل الفاضح والتخبط بالظلمات والكفر ، مع أنهم لم يقولوا إلا ما هو حق ومعقول ، وليس ما قالوه يتعارض مع الدين . فالعقل برأينا كان دائمًا وأبداً منسجمًا وموافقاً لما يقول به الدين .

ورغم كل هذا فإن ما قاله الغزالي في كتابة (تهافت الفلاسفة) ابطال ما يقول به الفلاسفة ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف في الأجسام . وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي أشرف من الملائكة السماوية لأنها مفيدة وهي مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى : ﴿علم بالقلم﴾ لأنه كالنقاش المفيد مثل المعلم وشبه المستفيد باللوح[1] .

ويرد الغزالي على هذا الرأي قائلاً : « والنزاع في هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها فإن ما ذكروه من قبل ليس محالاً إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض وهو ممكن . أما هذه فترجع إلى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها ، وهذا ربما نعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل عليه فإنه تحكم في نفسه .

ثم ينتقل الغزالي الى أقولهم وزعمهم أن النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ، ومهما أطلع على الشيء ربما بقي ذلك بعينه في حفظه وربما تسارعت القوى المتخيلة إلى محاكاتها ، فإن في غريزتها محاكاتها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها إلى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال ، الرجل بشجر والزوجة بخف والخادم ببعض

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ١٤٧ .

أواني الدار ، وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر ، فإن البذر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء ، وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول إذ ليس ثمّ حجاب ولكنا في يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا ، فاشتغالنا بهذه الأمور الحية صرفنا عنه ، وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما للإتصال .

ولم يقفوا عند هذا الحد بل زعموا أن النبي مطلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً ، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا جرم يرى هو في اليقظة ما يراه غيره في المنام . ثم القوة الخيالية تمثل له ما رآه ، وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله ، فيفتقر مثل هذا الوحي إلى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير . ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب في يقظة ولا منام ، لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة ، ومعناه هذا الذي ذكرناه ، فهذا ما أردنا أن نورده لتفهيم مذهبهم[1] .

ويجيب الغزالي قائلاً : بم تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله على سبيل ابتداء ؟ وكذا من يرى في المنام فإنه يعرف بتعريف أو بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك في الشرعيات يبقى التمسك بمسالك العقول . وما ذكرتموه وان اعترف بإمكانه مهمًا لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه ، وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لا من العقل . وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلي أولاً مبني على مقدمات كثيرة لسنا نطول بابطالها ولكننا ننازع في ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم أن حركة السماء ارادية ، وقد فرغنا من هذه

---

(١) في سبيل موسوعة نفسية . الغزالي - ص ١٤٨ - ١٤٩ .

المسألة وابطال دعواكم فيها . والثانية انه ان سلم ذلك مسامحة به فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء عندكم في الجسم فإنه شيء واحد وإنما يتجزأ بالوهم ولا في الحركة فإنها واحدة بالإتصال فيكفي تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية .

ولنمثل الإرادة الكلية والجزئية مثالاً لتفهيم غرضهم . فإذا كان للانسان غرض كلي في أن يحج بيت الله مثلاً فهذه الإرادة الكلية لا يصدر منها الحركة ، لا الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصورجزئي إرادة جزئية للحركة عن المحل الموصول اليه بالحركة . فهذا ما أرادوه بارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لأن الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان عن جهة إلى ارادة أخرى جزئية[1] .

وأما الحركة السماوية فلها وجه واحد فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها وفي حيرها لا تجاوزها ، والحركة مرادة وليس ثم إلا وجه واحد وجسم واحد وصوب واحد ، فهو كهوي الحجر إلى أسفل فإنه يطلب الأرض في أقرب طريق ، وأقرب الطريق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم .فلو يفتقر فيه إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه . فكذلك يكفي في تلك الحركة الإرادة الكلية للحركة ولا يفتقر إلى مزيد . فهذه مقدمة تحكموا بوضعها .

وحتى يتمكن الغزالي من ابطال معرفة لوازم الحركة يرى في المقدمة الثالثة أن قولهم أنه إذا تصور المحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها ولوازمها ، وهذا هوس محض كقول القائل : أن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ينبغي أن يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومجاوزة وهو نسبته إلى الأجسام التي

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ص ١٥٠ ـ ١٥١ ـ الغزالي .

فوقه وتحته ومن جوانبه ، وانه إذا مشى في شمس ينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع ، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الإنضغاط لاجزاء الأرض تحت قدمه وما يحصل من التفرق منها وما يحصل من أخلاطه في الباطن من الإستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة وما يستحيل من أجزائه إلى العرق وهلم جرا إلى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهيء ومعد ، وهو هوس لا يتخيله عاقل ولا يغتر به إلا جاهل ، وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

على أنا نقـول : هذه الجـزئيات المفصلة المعلومـة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو ينضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال . فإن قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الأنبياء في اليقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فإنه تحكم بأن من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال ، فإنها هي الحركة السماوية ولكن تقتضي المسبب أما بواسطة أو بوسائط كثيرة .

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لاعدادها ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فلييأس من عقله .

فإن قبلوا هذا علينا في علم الله فليس بقلق علم الله بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة نفس الإنسان كان من قبيل نفس الإنسان فإن شاركه بكونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله ، فإن لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن ، والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية في جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والألم وبالجملة ، عوارض البدن وما يورده الحواس عليه ، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شيء واحد شغلها عن غيره . وأما النفوس الفلكية فبرية عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم وألم وأحساس فعرفت جميع الأشياء[1] .

ثم يرى الفلاسفة أن النفوس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها، وأنها سرمدية لا يتصور فناؤها، ويقدمون على هذا الرأي دليلان: أحدهما قولهم أن عدمها لا يخلو أما أن يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر، وباطل أن تنعدم بموت البدن فإن البدن ليس محلاً لها بل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن، وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة إلا أن حالا فيها منطبعاً كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ، ولأن النفس فعلاً بغير مشاركة الآلة وفعلاً بمشاركتها ، فالعقل الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والإحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ويفوت بفواته ، وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن إدراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركاً للمعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ، ومهما كان فعل دون البد ن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها إلى البدن .

ويبطلون أن يقال أنها تنعدم بالضد إذ الجواهر لا ضد لها، ولذلك لا ينعدم في العالم إلاّ الأعراض والصور المتعاقبة على الأشياء أو تنعدم صورة المائية بضدها وهو الصورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد إذ لا ضد لما ليس في محل فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد.

وباطل أن يقال: تعني القدرة، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسألة أبدية العالم وقد قررناه كما يقول الغزالي وتكلمنا عليه.

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية الغزالي ـ ص ١٥٢ ـ ١٥٤ .

ثم يعترض على الدليل الأول الذي أوردوه فيقول: والاعتراض عليه من وجوه: الأول أنه بناء على النفس لا يموت بموت البدن لأنه ليس حالا في جسم، وهو بناء على المسألة الأولى فقد لا نسلم ذلك. والثاني هو أنه مع أنه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث إلاّ بحدوث البدن. هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وأنكروا على أفلوطين أن النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالأبدان بمسلك برهاني محقق. وهو أن النفوس قبل الأبدان، إن كانت واحدة فكيف أنقسمت ومالا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه، وإن زعم أنه لم ينقسم فهو محال إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو. فإن العلم من الصفات ذات واحدة وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة وإن كانت النفوس متكثرة فبماذا تكثرت؟ ولم تتكثر بالمواد ولا بالأماكن ولا بالأزمنة ولا بالصفات إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس بعد موت البدن فإنها تتكثر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسها منها، فإن هيئاتها تحصل من الأخلاق، والأخلاق قط لا تتماثل كما أن الخلق الظاهر قط لا تتماثل، ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بعمرو.

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لأنها نفس فقط، إذ قد تستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون نفس هذا مدبراً لجسم ذاك، ولا نفس ذاك مدبراً لجسم هذا، فليس الاختصاص إلاّ لعلاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص، وإلا فلا يكون أحد التوأمين بقبول هذه النفس أولى من الآخر، وإلا فقد حدثت نفسان معاً واستعدت نطفتان لقبول التدبير معاً.

ثم يتساءل الغزالي فيقول: فما المخصص؟ فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه فيبطل ببطلان البدن، وإن كانِ ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه

النفس على الخصوص وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه فأي بعد في أن تكون شرطاً في بقائه؟ فإذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجودها إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والنشور كما ورد به الشرع في المعاد.

فإن قيل: أما العلاقة بين النفس والبدن فليس إلا بطريق نزاع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها إلى هذا البدن خاصة، يشغلها ذلك الشوق بها عن غيره من الأبدان ولا يخليها في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفاً عن غيره، وذلك لا يوجب فساده بفساد البدن الذي هو مشتاق بالجبلة إلى تدبيره. نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن إن استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن وأعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات فيتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي الشوق إلى مقتضاها[1].

وأما تعين نفس زيد لشخص زيد في أول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً أصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات، وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة إلى مخصص ولا يضرنا أيضاً في قولنا أن النفس لا تغنى بغناء البدن. وجوابنا: قد تكون على وجه يحوج النفس في بقائها، قلنا: مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحدج النفس في بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت، فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا، فلعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فإن انعدمت انعدمت، فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه.

والاعتراض الثالث للغزالي هو أنه لا يبعد أن يقال: تنعدم بقدرة الله تعالى، كما قررناه في مسألة سرمدية العالم. والاعتراض الرابع هو أن يقال: ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم فهو مسلم، فما الدليل على أن

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ١٥٥ ـ ١٥٨. تأليف د. مصطفى غالب

عدم الشيء لا يتصور إلّا بطريق من هذه الطرق الثلاث؟ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً ما ذكرتموه، فحصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان.

أما دليلهم الثاني الذي يعولون عليه حيث قالوا: كل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط. وهذا الدليل يثبت فيه أولاً أن موت البدن لا يوجد إنعدامه لما سبق، فعند ذلك يقال: يستحيل أن ينعدم بسبب آخر لأن كل ما ينعدم بسبب ما أي سبب كان ففيه قوة الفساد، أي امكان العدم سابق على الإنعدام، كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود، وإمكان العدم قوة الفساد. وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم، ولذلك قيل: إن كل حادث فيفتقر إلى مادة سابقة يكون فيها إمكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم. فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارىء والقابل غير المقبول فيكون القابل موجوداً مع الموجود عند طريانه وهو غيره. فكذلك قابل العدم ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم حتى يعدم منه شيىء كما وجد فيه شيىء فيكون ما عدم غير ما بقي، ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طري وقد كان ما فيه قوة قبول الطاري.

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرى عليه العدم مركباً من شيىء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العود، وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم، ويكون حامل القوة كالمادة، والمنعدم منها كالصورة.

ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها، فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة فنحن ننقل البيان إلى المادة التي هي السنخ والأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فنحيل العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً، كما نحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية، إنما

تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طريان الصور عليها وقوة انعدام الصور منها فإنها قابلة للضدين على السواء، وقد ظهر من هذا أن كل موجود أحدي الذات يستحيل عليه العدم.

ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى وهو أن قوة الوجود للشيىء يكون قبل وجود الشيىء فيكون لغير ذلك الشيىء ولا يكون نفس قوة الوجود. بيانه أن الصحيح البصر يقال أنه بصير بالقوة أي فيه قوة الأبصار، ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الأبصار موجودة، فإن تأخر الأبصار، فلتأخر شرط آخر فيكون قوة الأبصار للسواد مثلاً موجوداً للعين قبل أبصار السواد بالفعل، فإن حصل أبصار السواد بالفعل لم يكن قوة أبصار ذلك السواد موجوداً عند وجود ذلك الأبصار إذ لا يمكن أن يقال: مهما حصل الأبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجود بالقوة، بل قوة الوجود لا يضام حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبداً[1].

هذه هي ردود أبو حامد الغزالي على الفلاسفة الذين حسب زعمه قد شوهوا معالم الشريعة وانداحوا في تيارات الأفكار الوهمية العقلانية لا نعلق عليها، ولا نقول فيها أكثر مما قاله ابن رشد في كتابه المعروف (تهافت التهافت).

من المعروف أن مدرسة جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء العقلانية قد تربعت في العصور العباسية على عرش الفلسفة التوحيدية العقلانية في الإسلام، مما جعل هذه الجماعة تشغل بال وتفكير العلماء والباحثين لقرون عديدة حيث اعتبرها بعضهم كالحديقة الغناء الوارفة الظلال المليئة بما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين من التفاعلات العرفانية التي كانت تأخذ بتفكير كافة علماء المسلمين. لذلك لا بد لنا من مشاركة هذه الجماعة معنا لنتعرف على آرائها في مجال النفس البشرية لأن باع هذه الجماعة كان طويلاً إلى أقصى حد في علوم النفس الروحانية.

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية الغزالي ـ ص ١٥٨ ـ ١٦٢.

ومما يلاحظ أن هذه الجماعة قد خصصت العديد من رسائلها، وبعض أقسام هذه الرسالة الجامعة للبحث في ماهية النفس وأقسامها ومبدئها ومعادها. ثم تعتبر هذه الجماعة أن النفس جوهرة روحانية سماوية حية بالذات علامة بالقوة فعالة بالطبع، تظل في أجوائها بعد مفارقتها الجسد، أما ملتذة فرحانة مسرورة، وأما مغتمة خاسرة، لما بدا منها في عالم الكون والفساد قبل مغادرة سجنها التي سجنت به غير واعية لعالمها التي هي منه. وهذه النفس باعتقادهم جزء من النفس الكلية، ولكنها غير منفصلة منها ولا هي هي بعينها، ولنستمع إليهم ماذا يقولون عنها: «وأما الصفات المختصة بالنفس بمجردها فهي أنها جوهرة روحانية سماوية نورانية حية بذاتها علامة بالقوة فعالة بالطبع، قابلة للتعليم، فعالة في الأجسام، ومستعملة لها ومتممة للأجسام ومفارقة لها وراجعة إلى عنصرها ومعدنها ومبدئها كما كانت أما بربح وغبطة أو ندامة وحزن وخسران، كما ذكر الله عز وجل بقوله: «كما بدأكُمْ تَعُودُون فَريقاً هَدَى، وفَريقاً حقَّ عَليهم الضَّلالَةُ»[1]. وقال عز وجل: «كما بدأنا أول خلْقٍ نعيده ، وَعْداً عَلَيْنا إنَا كُنّا فَاعِلِيَن»[2]. وقال تعالى: «أفَحسِبتم أنمّا خَلَقْنَاكُمْ عبثاً وأنّكُم إلَيْنا لا تُرْجَعُونَ»[3].

ويرى إخوان الصفاء أن النفوس من حيث النفسية، جوهر واحد، كما أن الأجسام من حيث الجسمية، جوهر واحد، وإنما تختلف النفوس بحسب اختلاف قواها، واختلاف قواها بحسب اختلافها وأفعالها ومعارفها وأخلاقها، كما أن اختلاف الأجسام بحسب اختلاف أشكالها، واختلاف أشكالها بحسب اختلاف أعراضها: «واعلم بأن نفس العالم نفس واحدة، كما أن جسمه جسم واحد لجميع أفلاكه وكواكبه وأركانه ومولداته، ولكن لما كانت لنفس العالم أفعال كلية بقوى شخصية، وهي حركتها من المشرق إلى المغرب وبالعكس، ومن الشمال إلى الجنوب وبالعكس، ومن فوق إلى أسفل

---

(١) سورة الأعراف آية ٢٩، ٣٠.

(٢) سورة الأنبياء آية ١٠٤.

(٣) سورة المؤمنون آية ١١٥ «رسائل أخوان الصفاء» جـ١ ص ٢٦٠.

وبالعكس، سميت هذه القوى بأفعالها نفوساً جنسية ونوعية شخصية، فتكثرت النفوس حسب قواها المختلفة، وتكثرت قواها بحسب أفعالها المفتنة، كما تكثر جسم العالم بحسب اختلاف أشكاله، وتكثرت بحسب اختلاف أعراضه فأفعال نفس العالم الكلية هي إدارتها وأفعالها الجنسية ما يختص بكل فلك وكل كوكب من الحركات الست العارضة، وما يختص بالأركان الأربعة التي تحت فلك القمر من الحركات الطبيعية وأفعالها النوعية ما يختص بالكائنات المولدات التي هي الحيوان والنبات والمعادن وأفعالها الشخصية التي تظهر من أشخاص الحيوانات وماه يجري على أيدي البشر من الصنائع[1].

ويعتقد أخوان الصفاء أن الجسد كالدار، وأن النفس كالساكن في الدار، وقد بنيت وأحكم بناؤها، وفتحت أبوابها، وعلقت ستورها، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب المنزل في منزله، ويشبهون الجسد بالنسبة للنفس، كدكان الصانع، وأن جميع أعضاء الجسد للنفس بمنزلة أداة الصانع في دكانه، وأن النفس بكل عضو من أعضاء الجسد تظهر ضروباً من الأفعال وفنوناً من الأعمال، كما أن الصانع بكل أداة يعمل ضروباً من الأعمال وفنوناً من الحركات.

ولم يقفوا في أمثالهم وتشبيهاتهم عند هذا الحد بل نراهم يشبهون الجسد بالنسبة للنفس بالمدينة التي تغص بآلاف السكان، معتبرين حالات الجسد تشبه حالات المدينة، وتصرفات النفس تشبه تصرفات أهل المدينة فيها.

ثم قالوا: «اعلم أن هذه النفس الساكنة في هذا الجسد، قوى طبيعية وأخلاقاً غريزية منبثة في أعضاء هذا الجسد تشبه قبائل أهل تلك المدينة وشعوبها النازلين في المحال بتلك المدينة، وأن لتلك القوى وتلك الأخلاق أفعالاً وحركات منبثة في أوعية هذا الجسد، ومجاري مفاصله تشبه أفعال أهل تلك المدينة في منازلهم، وحركاتهم في طرقاتهم، وأعمالهم في أسواقهم. فأما القوى الطبيعية والأخلاق الغريزية التي تشبه القبائل والشعوب فهي ثلاث

---

(١) رسائل اخوان الصفاء - جـ١ - ص ٢٩٣.

أجناس: فمنها قوى النفس النباتية ونزعاتها وشهواتها، فضائلها ورذائلهـا، ومسكنها الكبد. وأفعالها تجري مجرى الأوراد إلى سائر أطراف الجسد. ومنها قوى النفس الحيوانية وحركاتها وأخلاقها وحواسها وفضائلها ورذائلها ومسكنها القلب، وأفعالها تجري مجرى العروق الغوارب إلى سائر أطراف الجسد. ومنها قوى النفس الناطقة وتمييزاتها ومعارفها وفضائلها ورذائلها، ومسكنها الدماغ وأفعالها تجري مجرى الأعصاب إلى سائر أطراف الجسد. ثم اعلم أن هذه النفوس الثلاث ليست متفرقات متباينات بعضها من بعض، ولكنها كلهـا كالفروع من أصل واحد متصلات بذات واحدة كاتصال ثلاثة أغصان من شجرة واحدة، تتفرع من كل غصن عدة قضبان، ومن كل قضيب عدة أوراق وثمار. . . فهكذا أمر النفس فإنها واحدة بالذات، وإنما تقع عليها هذه الأسماء بحسب ما تظهر منها من الأفعال»[1].

ولم يكتفوا بهذه البراهين بل تعرضوا إلى كيفية نشوء الأنفس الجزئية في الأجساد البشرية الطبيعية فيقولون: «إن الجسد للأنفس بمنزلة الرحم للجنين، وذلك أن الجنين إذا أستتمت في الرحم بنيته، وتكملت هناك صورته، خرج إلى هذه الدار قام سالم الحواس، وانتفع بالحياة فيها وتمتع بنعيمهاإلى وقت معلوم. فهكذا يكون حال الأنفس في الدار الآخرة، وذلك أن الأنفس الجزئية إذا استتمت ذواتها بالخروج من القوة إلى حيز الفعل بما تستفيده من العلوم والمعارف بطريق الحواس، واستكملت صورتها بما تكتسب من الفضائل بطريق المقولات والتجارب والرياضيات، وما يدبر في هذه الدار من السياسيات من إصلاح أمر لمعاش على الطريقة الوسطى وتمهد أمر المعاد على سنن الهدى وتهذيب النفس بالأخلاق الجميلة والآراء الصحيحة والأعمال الصالحة كل ذلك بتوسط هذا الجسد المؤلف من الدم واللحم. ثم إن فارقته على بصيرة منها ومن أمرها وقد عرفت جوهرها، وتصورت ذاتها، وبينت أمـر عالمهـا ومبدئها ومعادها، كارهة للكون مع الجسد، بقيت عند ذلك مفارقة للهيولى

(١) رسائل أخوان الصفاء ـ جـ٢ ـ ص ٣٨٦.

واستقلت بذاتها، واستغنت بجوهرها عن التعلق بالأجسام، فعند ذلك ترتقي إلى الملأ الأعلى وتدخل في زمرة الملائكة وتشاهد تلك الأمور الروحانية، وتعاين تلك الصور النورانية التي لا تدركها بالحواس الخمس ولا تتصور بالأوهام البشرية، كما ذكر هذا في الرموزات النبوية أن في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من النعيم واللذة والسرور والفرح والروح والريحان، كما قال الله تعالى: «فيها ما تَشْتَهيه الأنْفُسُ وتَلَذُّ الأعيُنُ وأنتُمْ فيها خَالِدونَ»[1]. وقال: «فَلاَ تَعْلَمُ نَفسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِن قُرَّةَ أعينُ جزاء بِما كانوا يَعْمَلون»[2].

ويواصل أخوان الصفاء شرحهم لكيفية ارتشاف النفس رحيق العلوم والمعارف ما دامت مرتبطة بالأجساد البشرية متهيأ لها إدراك المحسوسات، وذلك لأن العلم والحكمة للنفس كتناول الطعام والشراب للجسد، فبالعلم والحكمة تتصور الأنفس الجزئية جواهرها، وتنمو ذواتها، وبالمعارف تضيىء صورها، وبالرياضيات تقوي فكرها، وبالآداب تنير خواطرها، وتتسع لقبول الصور المجردة الروحانية عقولها، وتعلو إلى اشتياق الأمور الخالدة همتها، فترقى في المراتب العالية بالنظر في العلوم الإلهية والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية. ثم اعلم أن النفس إذا انتبهت من نوم الغفلة واستيقظت من رقدة الجهالة، واجتهدت وألقت من ذاتها القشور الجسمانية والغشاوة الجرمانية، والعادات الطبيعية، والأخلاق السُبعية، والآراء الجاهلية، وضعت من درن الشهوات الهيولانية، تخلصت وانبعثت وقامت فاستنارت عند ذلك ذاتها وأضاء جوهرها وأشرقت أنوارها واحتد بصرها، فعند ذلك ترى تلك الصورة الروحانية، وتعاين تلك الجواهر النورانية، وتشاهد تلك الأمور الخفية والأسرار المكنونة التي لا يمكن إدراكها بالحواس الجسمانية، والمشاعر الجرمانية، ولا يشاهدها إلا من تخلصت نفسه في تهذيب خلقه، إذا لم تكن مربوطة بإرادة طبيعية، ومقيدة بشهوات جسمانية يلوح فيها فيعاينها. فإذا

---

(١) سورة الزخرف آية ٧١.

(٢) سورة السجدة آية ١٦.

عاينت تلك الأمور تعلقت بها تعلق العاشق بالمعشوق، والتزمتها التزام الحبيب بالمحبوب، واتحدث بها اتحاد النور بالنور فتبقى معها ببقائها وتدوم بدوامها، وتفرح بروحها وريحانها، وتشم بنفحتها، وتلذ بلذاتها التي عجزت الألسن الإنسانية عن التعبير عنها، وقصرت أوهام المتفكرين عن أن تتصورها بكنه صفاتها»[1].

ثم يؤكد أخوان الصفاء وخلان الوفاء أن الإنسان عالم صغير، وأنه في معنى العالم الكبير يؤدي عن جملته، وأنه ثمرته وزبدته بما اتحد به من قوة نفسه المتصلة بالجوهر الأول والنور الأفضل، بما من الله سبحانه به عليه من جوده وفضله الذي كان به حسب وجوده بكلمته الممجدة المتحدة بالأمر فكانت منه الأشياء كلها، ككون الأعداد المنبثة عن الواحد، وكذلك كانت النفس الكلية منبعثة من العقل كانبعاث الواحد المضاف إلى الأول الواقع عليه اسم الاثنين إذ كان يتلوه وإن كانت صورة الثاني مثل الأول، وإنما بينهما التقدمة باللفظ في السبق، وأن الأول قد كان متقدم الوجود بالمرتبة، وبما اختص به من الفضل إذ كان موضع الكلمة الممجدة، وكانت النفس موضع الأمر الثاني من المبدع الأول، وكانت بالإبداع الثاني تم كذلك ما بدا عنها مما جعل فيها من القوة التامة والنعمة العامة، فبرزت عنها الصورة الهيولانية الأولى فالأولى وكان منها العالم الكبير بما فيه من الخلائق الروحانيين من الملائكة المقربين بتدبير إلهي وحكم رباني.

ثم كان العالم الصغير بوساطة العالم الكبير، إذ كان ما يتصل به من لطائف النفس التي هي الحياة والحركة لا تتحد به حتى تسري فيها هو إليها أسبق وبها الحق، ثم تتدلى إليه وتتنزل عليه وتتصل به، فلذلك سمت العلماء والمتقدمون من الحكماء الإنسان عالماً صغيراً، إذ كانت صورة هيكله مماثلة لصورة العالم الكبير، وأن فيه قوى مختلفة متضادة الأفعال متباينة الأعمال، فمنها خيرة فاضلة تشبه الملائكة، وشريرة رذلة تشبه الشياطين، وخفية مكامنة تشبه الجن، وروحانيات الكواكب بادية وظاهرة كظهور الموجودات من النبات

---

(1) رسائل إخوان الصفاء ـ جـ ٣ ـ ص ـ ٨.

والحيوان، ولما ذكرنا في هذه الرسالة أعني رسالة الإنسان عالم صغير، جوامع من القول في هذا المعنى ودللنا عليها وبينا معانيها، ذخرنا لهذه الرسالة الجامعة نكتاً من الحكمة، وفوائد من النعمة تليق بهذا المكان في هذه الرسالة بزيادة شرح وبيان، وشفاء من الوضوح والبرهان[1].

هذه هي آراء وأفكار جماعة إخوان الصفاء وخلان الوفاء بالنفس البشرية وما يلزمها من معرفة تامة عندما تكون في سجنها في عالم الكون والفساد، تتدرج بهدف الحصول على اكتشاف المعارف الذاتية بهدف الانتقال إلى عالم الملكوت المعد لكل جوهرة نورانية قدسية وجدت في جسد الإنسان كقفص لتعلم وتتعلم وتكتشف ذاتها لتحلق بهذه الذات، أي النفس الجزئية في الأصل التي هي من الكل بعد ارتشافها الرحيق المعد لكل نفس حسب اتصالها وعلومها وفوائدها والتأييدات القدسية التي يذودها بها مفيدها ومؤيدها أثناء وجودها في جسدها لفترة محددة ثم ينحل إلى المواد التي تركب منها وهي: التراب والهواء والماء والنار. وصدق أبو العلاء المعري حيث قال:

خفف الوطء ما أظن أديم الأر ض إلا من هذه الأجساد

ولا بد لنا من إضافة آراء أخرى ترتبط ارتباطاً كلياً بالنفس قال بها فيلسوف إسلامي كبير آخر هو أبو يعقوب السجستاني الذي أنار طريق المعرفة الحقانية عندما قال وهو يتحدث عن النفس: «لما وجدنا العالم الطبيعي شبيهاً بما فيه من الطبيعيات، وما فيه من الطبيعيات شبيهاً بالعالم الخارجي، وجب أن يكون عالم العقل والنفس شبيهاً بهما[2]، وهما - أعني العقل والنفس -

---

(١) الرسالة الجامعة - ص (٢٥٥ - ٢٥٦) تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

(٢) عالم العقل والنفس شبيهاً بهما: يبين لنا أن المؤلف هنا يعمد كغيره من الفلاسفة إلى تطبيق نظرية المثل والممثول فيوجب أن يكون عالم العقل والنفس شبيهاً بالعالم الطبيعي. باعتبار أن الباري تعالى لم يوجد في أول الخليقة غير العقل وحصر في جوهره صور المبدعات كلها. وبالعقل قوام ما ينبجس من الصورة المستفادة. وأن الباري بواجب حكمته جعل الموجودات بعضها ظاهراً جلياً لا يخفى، وبعضها خفياً لا تدركه الحواس، فمن الموجودات الظاهرة الجلية جواهر الأجسام وأغراضها، ومن الموجودات الباطنية الخفية جواهر النفوس وحالاتها، وعلى هذه المثابة يكون لكل شيء من الموجودات في العالم ظاهراً وباطناً، وظواهر الأمور قشور وعظام، وبواطنها لب ومخ.

شبيهان بعالمهما. ثم وجدنا العقل والنفس الجزئيين لا يقال لواحد منهما أنه داخل في العالم الطبيعي بمعنى الشيىء المتمكن منه، أو خارج منه بمعنى جوهر محيط بالعالم الطبيعي إحاطة جرمية[1]. وكذلك نقول أن العقل والنفس الكليين لا يقال لهما داخلان في العالم ولا خارجان منه، بمعنى ممكن محاط أو بمعنى مكان محيط، بل هما داخلان فيه بمعنى الخروج، خارجان بمعنى الدخوله وسنبين ذلك في أدنى علم تعلمه.

فإن علم ذلك إنما يكون من جهة النفس، تراه كأنه داخل في المعلوم وقت التصوير، خارج منه وقت الفراغ[2]. كذلك العقل والنفس تراهما كأنهما داخلان في العالم الطبيعي بمعنى تصويره وتشكيله، وتحمله خارجاً منهما بمعنى فراغهما من إتمامهما، ولا يتوهم خارج الفلك شيىء ذو مسافة لأن جميع المسافات داخلة فيه.

فإذا توهمت خارجاً من الفلك مسافة نفسية أو عقلية، كان توهمك توهم سوء رديء فاسد، بل ربما فسدت المسافة الروحانية بين النفس الجزئية الصافية وبين النفس الكلية، فلا تمل النفس من سلوكها لما فيها من السرور والبهجة، والعز، والنعيم الدائم. وهكذا يكون إذا نسيت العالم الجسماني وأقبلت على السلوك إلى عالمها الروحاني[3].

ومن شرفه أن شيئاً من الأشياء لا يزيله عن جوهريته كما يزيل الأشياء بعضها بعضاً، لأن الشيىء الروحاني غير ممكن في مكان فيمكن إزالته. فأمكن من هذه الحجة أن يكون العالم الطبيعي بكليته وجميع أجزائه داخلاً في عالم

(١) إحاطة جرمية: يعني أن العقل محيط بجوهره العالم الطبيعي باعتباره مركزاً لعالم الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد. لأنه العلة الأولى لوجود ما سواها من الموجودات، والمبدأ الأول لحركات جميع المتحركات في عالمي العقل والجسم. فهو دائم الإشراق في الأدوار يقبل ما يتصل به من فيض وإبداع المبدع. وهو إذاً أصلاً لجميع المتحركات في عالمي العقل والجسم، وإن الحدود وجدت عن بعضها البعض بترتيب منه، فمن العقل النفس ومن النفس الهيولي ومن الهيولى الصورة، ومن الصورة السموات والأرض وحركاتها.

(٢) «الينابيع» أبو يعقوب السجستاني - ص ٧٦ - ٧٧. تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

(٣) السلوك إلى عالمها الروحاني: يعني لكونها في وجودها محتاجة إليه باعتبارها علتها وهي تنهد دائماً وأبداً إلى الوصول لمعدنها - يعني النفس الكلية.

العقل والنفس من غير إزالتهما عن جهتهما أو دخل فيهما تغيير أو استحالة، لأن المبدع الحق لما أبدع الأول لم يدع شيئاً خارجاً عنه، إذ أبدعه كاملاً غير ناقص. فلو ترك شيئاً ما خارجاً عن العقل، كان العقل ناقصاً بمقدار ما حجب عنه من صور الأشياء، فلما لم يدع الإبداع شيئاً خارجاً عن المبدع الأول كان العالم الطبيعي إذاً داخلاً فيه من غير إزالة أو غيرة، أو مس تعب، أو نصب، أو مضرة من جهة دخوله فيه، إذ ليس لهذا العالم الطبيعي عند العالم الروحاني مقدار. وذلك أن المناسبة بين النفس الجزئية وبين النفس الكلية عند السلوك أقل قليل من ذلك العالم النوراني، فبذلك القليل تنسى هذا العالم. فلو كان لهذا العالم مقدار عند ذلك القليل لما نسيته. فلما نسيته علمت أنه غير ذي مقدار عند القليل من ذلك الذي لا نسبة له عند العالم الروحاني لاعتبر به.

ومن خواص عالم العقل والنفس أنه يمكن توهمه أعظم من مسافة وهمية وعقلية ويمكن توهمه في نقطة واحدة ووهمية. فهو نقطة كدائرة بلا نهاية، ودائرة بلا نهاية كنقطة واحدة. ومن خواصه أيضاً أن يخالف العالم الطبيعي في باب القوة والفعل(١). وذلك أن العالم الطبيعي يحفظ صور المواليد في القوة، فإذا أخرجت إلى الفعل أفسدها لتصير إلى حد القوة، والعالم العقلي يحفظ الصور النفسية التي خرجت إلى الفعل فيمسكها على هيئتها وجوهريتها(٢).

---

(١) باب القوة والفعل: من صميم معتقدات العلماء الفلسفية قولهم: لما كانت الموجودات موجودة ثابتة تبث أن العلل ثابتة وأنها لا تزال ترتفع عن الكثرة عند التوجه نحو الأول منها، وتقل إلى أن تنتهي إلى شيء واحد ثابت هو علة تنتهي إليها العلل. مثل التسعة من الأعداد التي وجودها يدل على وجود الثمانية، ووجود الثمانية يدل على وجود السبعة، فلا تزال ترتفع عن الكثرة تحليلاً إلى ما منه وجدت إلى أن تنتهي إلى واحد ثابت هو علة لجميعها وبه قوامها. فيكون ذلك الواحد المتقدم الرتبة وجوده لا بذاته بل هو في ذاته فعل عمن لا يستحق أن يقال أنه فاعل، وهو مفعول لا من مادة، وهو فاعل لا في مادة هي غيره. وقالوا أنه هو فعل في ذاته لكونه أول موجود . ولما كان كل قائم بالقوة ناقصاً، كأنفس البشر في دار الطبيعة فخروجها إلى الفعل لا يكون إلا بالذي هو قائم بالفعل، تام في ذاته وفعله ـ أعني كل النفوس الجزئية تعود إليه، وهو الكل لها.

(٢) «الينابيع» للسجستاني ـ ص ٧٧ ـ ٧٨. تقديم د. مصطفى غالب.

ثم نرى أن السجستاني يحاول تفسير كيفية مخاطبة العقل ـ أي العقل الأول ـ للنفس حيث قال: «إن العقل يخاطب النفس خطابين: خطاباً علوياً وخطاباً سفلياً.

فالخطاب السفلي من الجسمانيات لتعلق النفس بها ورحمة العقل عليها، فإنه إذا خلاها العقل عند التعلق بالجسمانيات من المخاطبة، لم تكمل الصورة المتنفسة التي هي محصول العالم الطبيعي لتمامية الحكمة، فلما خاطبها العقل بعد التعلق بالجسمانيات تكلمت الصورة المتنفسة وصارت مرتبة بنوعيتها تحت الأجناس المقولة عليها، كون مخاطبته معها هو مثل ما ظهر من معلولاتها التي هي الطبيعة وما تحت الطبيعة، إذ ليست تجدها ولا أحد منها خارجاً عند الفحص عما أوجبته غريزة العقل قالبها وشبحها[1] فعلم أن العقل خاطب النفس أولاً عند كون الهيلوى والصورة منها، أن كيف ترتبت الأشياء لتظهر شرف الحكمة، ويبقى أثر المخاطبة في الطبيعيات أبداً سرمداً[2]. وهو استدلال النفس[3] بها عند الاستفادة من العقل، لعلمها بأنها إنما رتبتها الطبيعة بما استفادته منها من مخاطبة العقل معها عند التعلق بها. ولو لم يكن للعقل مع النفس مخاطبة جسمانية لم يكن للنفس أن تستدل لها على فائدة عقلية، فلما استعملتها النفس في باب الاستدلال لنيل فوائد العقل، علم أنها إنما رتبت من أجل مخاطبة العقل معها، وإلا فلا. هذه مخاطبة العقل مع النفس من جهة الأشياء الجسمانية.

وللعقل مع النفس مخاطبة أخرى جسمانية، وهي إعلامه إياها حقارة الأشياء الجسمانية الطبيعية واختلافها وفسادها. وإعلامه إياها أن الذي هي

---

(١) قالبها وشبحها: يعني صورة العقل في ذاته وكماله لقيامه بالفعل. والعقل عقلاً بذاته، وعاقلاً في ذاته، وعاقلاً لذاته بذاته، ومعقولة له بذاته، وذاته مادة فيها يفعل.

(٢) أبداً سرمداً: المراد بالمخاطبة أي سطوع النور عن ذات المبدع الذي هو العقل الأول ثابت، وذاته في الجمال والبهاء أجل وأبهى من كل جميل وبهي، وجوهره أزلي الغاية، ومع كونه أزلي الغاية فهو تمام إمداده لكافة الحدود أبداً سرمداً إلى ما لا نهاية.

(٣) النفس: المراد بالنفس أنفسنا الجزئية التي هي نفحة قدسية من النفس الكلية.

ساهية عنه من فوائد عالمها أفضل وأشرف مما هي متعلقة به من هذه الجسمانيات المتضادات المختلفة، فيظهر زهدها في هذا العالم وتنساه وترغب في اللحوق لعالمها، فتطلب الفوائد العقلية المحضة التي بها خلاصها وفوزها وراحتها.

وأما ما يخاطب العقل النفس من جهة الروحانيات، فأوله الشوق[1] الدائم الذي أفاض عليها فتراها أبداً مشتاقة متحننة إلى علتها. فإذا تصورت[2] الشوق المفاض عليها من جهة العقل نخوة تراها مستبشرة مسرورة ناسية تعلقها بالطبيعة، بل كأنها متجردة متخيلة عنها تأثير الطبيعيات. فلا تزال تكتسب من فوائده ما يمكنها حمله وإحاطتها به، فإذا أعجزها صعوبة المسلك هبطت منها كليلة تعبة نصبة من جهة الهبوط لا من جهة الصعود.

وللعقل مع النفس خطاب آخر روحاني، وهو إفاضة العقل لمخاطبته الروحانية معها، فلا تزال تكتسب الشوق وحده من غير إفاضة عجز لبطلت ذاتها، إذ لم تحفظ بما تريده ولم يكن العجز مفاضاً عليها من علتها.

وهكذا لو كانت الإفاضة عليها بالعجز من غير إفاضة شوق، لبقيت ناقصة ولم تستفد شيئاً أو لم تعلم أن الشوق والعجز أفاضهما عليها لما رأى واجباً عليه للمبدع نفياً وإثباتاً. فالنفي كالعجز والإثبات كالشوق.

وإذا أراد العقل إثبات مبدعه، زجره النفي عن تصوير كيف، وإشارة، وأينية، وإذا أراد نفيه معطلاً، زجره الإثبات عن تصوير تعطيل وإنكار. وهكذا أوقع تحت النفس الحركة والسكون. فالحركة كالشوق، والسكون

(١) فأوله الشوق: يعني النفس تنشد الكمال فتحدث بها أمور، والأمور التي تحدث فيها تكون كمالها مما يقوّم ذاتها لينل كمالها وهي أفعال توجد في علة لها موجبة للأزمة لذاتها، بها تصدر إلى الوجود وتسمو إلى الشوق، وذلك لها اسم كلي، وعند كل مشتاق لها اسم مفرد يختص بما يقتضيه. فأما الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة، ولكون النفس في ذاتها قائمة بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسد به من المعارف التي فيها كمالها، ولحاجتها الحاصلة في ذاتها بنقصانها، وتلك الحاجة هي الشوق.

(٢) تصورت الشوق: المراد به حصول الحس بالفعل فيه ومستحق بحسب المشتاق.

كالعجز، وقع من الحركة والسكون الهيولى والصورة. فالهيولى كالشوق والصورة كالعجز، لأن الهيولى أبداً تشتاق إلى قبول صورة أخرى معها وذلك لحفظ مصالح ذاتها تتميمًا[1].

وبعد هذه النفحات العرفانية التي نثرها أبو يعقوب السجستاني مبيناً مرتكزاتها الإرتباطية المتصلة بالنفس الإنسانية وتفاعلاتها بواسطة القوى الروحانية المؤيدة لها التي تستمدها من الحد الأول، أو الموجود الأول الذي هو العقل الأول الذي يمد كافة الحدود الروحانية التي تليه ولا يستمد منها كون إمداده أزلي سرمدي من ذاته الكاملة الغير محتاجة إلى أي امداد خارجي. وليس من شك بأن الشوق إلى الانصهار في بوتقة الكل الذي أنبثقنا منه يهيب منا دائمًا وأبداً إلى اللحاق به للارتشاف من رحيقه السرمدي الذي يوصلنا إلى الكمال والمثالية.

ومن هذه الآراء السجستانية ننطلق إلى آراء تلميذه الفيلسوف الكبير حجة العراقين، أحمد حميد الدين الكرماني الذي عرف بنبوغه وذكائه التحليلي الفلسفي المغلف بالرموز والإشارات التي تجسد مدى معرفته الحقانية بالعلوم الماورائية المتكوكبة من أسس تشع من حنايا الإبداع والانبعاث الروحاني، فهو في توحيده وتجريده وتنزيهه يتربع على قمة المنطلقات الفلسفية النابعة من الشريعة وما جاء به القرآن الكريم.

وإذا ما استعرضنا أفكاره حول النفس البشرية وخاصة بما هي حسية وماهيتها، وما الأمور التي تحدث فيها وتتبعها في الوجود كمالاً أولاً بها يكون اكتسابها الكمال الثاني، فيبرهن عن علتها، والغاية التي تبلغها في أفعالها، ويستعرض ما يجري منها مجرى المادة، وما الذي يجري منها مجرى الصورة، وما الذي يحدث فيها من آثار الاكتساب، ويبين محلها من الموجودات، وإنها واحدة من جهة وكثيرة من جهة.

وإذا أمعنا النظر في رأي الكرماني حول النفس الإنسانية، وإنها في ذاتها

---

(١) «الينابيع» للسجستاني ـ ص ٩٣ ـ ٩٦ . تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

منذ بدأ وجودها خالية من حقائق المعلومات، وهي في وجودها خالية من الصور والمعارف، ككون جسمها في وجوده عارياً من لباس، لذلك تحتاج إلى الاكتساب، وتربية نفسها كحاجة جسمها إلى مثل ذلك، وسعادتها في التطور والاكتساب بحسب ما يتفق لها، كسعادة جسمها في السعة والجدة بحسب ما يتفق، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن النفس تجري في خلوها من صور المحسوسات والمعقولات مجرى الورق الأبيض المسقي بماء الأرز والنشاء الخالي من الكتابة، المهيأ لقبول ما يلقاه، وليس لها معرفة إلّا بما توجبه طبيعتها مما يتعلق بأمر بدنها، وذلك لكونها قائمة بالقوة وهي في رتبتها هذه كالمادة جوهر بالقوة، مستعدة لأن تقبل ما به تتم ذاتها، ولكونها كذلك خالية من المعارف، قال تعالى: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً»(١) لذلك نجد النفس أبداً مشتاقة متحننة إلى علتها، ناهدة إلى بلوغ كمالها بالنظر لافتقارها وحاجتها إلى هذا الكمال لسد نقصها، فتبذل المستحيل في اكتساب العلوم والمعارف لمعرفة حقيقتها. ولا تستحق النفس أن يقال أنها عقل قائم بالفعل، وإن كان يقال على البشر إنهم عقلاء، لأنها في رتبتها قائمة بالقوة، ولكنها تبلغ رتبتها باستعمال المناسك والسنن الإلهية المفروضة في الملة، وتصير عقلاً بالفعل فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة، ويقال عنها نفس لحصول الأفعال عنها بحسب مزاجها وطبيعتها الأولة. فإذا كانت الأفعال عنها تصور بحسب الإرادة الموجبة كيفية انبعاثها لاكتساب السعادة ومجانبة أسباب الشقاوة، فهي حينئذ عقل لأنفس، لأنها نالت باكتسابها ما نقلها من رتبتها إلى غايتها، ولذلك هي آخر الموجودات ونهايتها الثانية. كما أن تلك الحياة الإبداعية التي هي العقل الأول، أول الموجودات ونهايتها الأولة، ونهاية دائرة الخلق.

وهذه الآراء أخذ عنها فيما بعد أكبر الفلاسفة الأوروبيين، وزعموا بأنها من انتاج عقولهم المبدعة بدون أن يدور بخلدهم بأن هنالك من سبقهم إلى هذا الاكتشاف.

وتنبعث من هذه الآراء آراء أخرى يحللها ويناقشها فيلسوفنا العظيم،

---

(١) سورة: النحل آية ٧٨.

فنراه يتساءل عن حال نفس البشر بما هي ناطقة، وهل هي النفس الحسية بعينها التي فعلت مرتبتها؟ أم للإنسان أنفس ثلاث: نامية، وحسية، وناطقة على ما يقال؟ وما هي أجوهر أم عرض؟ فإن كانت جوهراً فيلزمها ما يلزم الأجسام من الأعراض، أم لها أعراض تخصها، وما الذي يجري منها مجرى المادة ويجري منها مجرى الصورة؟.

ويجيب الكرماني على كل هذه الأسئلة مقدماً الأدلة والبراهين على أن نفس البشر نفس واحدة، لا على ما يقال أن له أنفساً ثلاثاً: نامية وحسية وناطقة عاقلة. فإنهم إنما قالوا ذلك من جهة ما ظهر لهم من أفعالها التي وجدوها منه مناسبة، وإذن الغذاء الذي هو فعل الحياة النامية أوجبوا له نفساً نامية، وبإحساسه وطلبه الغذاء والملاذ الذي هو فعل الحيوان أوجبوا له نفساً حسية، وبتصوره وتعقله ورأيه وتمييزه الذي هو فعل العقل أوجبوا له نفساً ناطقة عاقلة.

ويخلص إلى القول فالحكم مستمر بأن النفس واحدة ولكنها من جهة أفعالها كثيرة، ومن جهة ما هي متحركة من المحسوسات لها قوة حسية، ومن طريق أنها تقدر أن تحفظ الإحساسات فإنها قوة أخرى وهي واحدة، وبأفعالها المتغايرات وأساميها كثيرة، لأنها نفس ذات قوى ولنستمع إلى الكرماني ماذا يقول: «فأما حال نفس الإنسان فإنها وإن كانت من نوع الحيوان فليست بكونها قائمة بالقوة لا قائمة بالفعل مثلها، وإنما كانت كذلك لأجل أن وجودها لا لأجل جسمها مثل أنواع الحيوان فقط، بل ولأجل ذاتها وذلك أنها غاية إليها انتهت الخلقة. وكانت في وجودها حين دارت رحى التناسل على حسب ما ذكرنا، جامعة إلى ذاتها قوى النبات وقوى الحيوان باغتذائها منها، فقامت بالآلات المعدة لها والأغذية الواصلة إليها مقام الأرض التي من أجزائها وأجزاء النبات حدوث روح النبات والحيوان، فصار وجودها عن اللطيفين اللذين أخرجتهما الطبيعة نباتاً وحيواناً، وبعدت عن الغلظة والظلمة الطبيعية أفضل بعد، فتهيأت تهيأ أعظم مما سبق في وجودها الأول، فتضاعفت قواها التضاعف المذكور في باب النبات والحيوان جميعاً، فحصلت كالنوع العالي

إخوانه من كل جنس المجاور لأنواع الجنس الذي فوقه الكائن نهاية له، الجامع لما يناسب به كلا الجنسين مثل الجص الجامع لما يناسب به الأرض والمعادن جميعاً، ومثل المرجان الجامع لما يناسب به المعادن والنبات جميعاً، ومثل شجرة الوقواق والأصداف والنخل الجامع لما يناسب به النبات والحيوان على ما سبق به الكلام. ولذلك يقال انها نوع الأنواع ووجودها لا لأن تكون كمالاً لجسمها فقط، إذ لو كان كذلك لكانت تبطل ببطلان جسمها مثل أخواتها، ولكانت الزيادات في الآلات والتركيب لا معنى لها، ولكانت لا تعدو معارف نفس الإنسان العلم، لمصالح جسمها مثل أخواتها بوقوع الاستغناء عما سواه الذي هو فضل، ولكانت الحكمة ناقصة ببطلان ما كان ممكناً وجوده منها، فببطلان هذا وثبوت ذلك ثبت أن وجودها لا لأجل جسمها فقط، بل لأجل أمور هي لها لأجل ذاتها، فهي بذلك قائمة دون منزلة هي فوقها ومنفصلة عن أخواتها من أنواع جنسها التي كل منها قائمة بالفعل، لكون كمالها لا بما كان لائقاً بالأنفس في حفظ أجسامها بل كمالها لأمور هي لأجل ذاتها لا لأجل جسمها، وهي غير المعارف الحية الطبيعية الحاصلة لها ولأخواتها فبكونها كذلك هي بالإضافة إلى ما فوقها من الأمور الخارجة قائمة بالقوة محتاجة في نيل كمالها الثاني قياماً بالفعل إلى رياضة وعناء واكتساب، واقتداء فيه بالمؤيدين من السماء كذلك وأفعالها تتغير وعاداتها تستحيل وتتبدل وذلك حكم ما يكون قائماً بالقوة إذا كانت بذلك ناقصة عن كمالها خالية منه، ولم تكن قائمة بالفعل مثل أنفس الأنواع الباقية من الحيوان فتكون أبداً في أفعالها على حالة واحدة، على أنها إذا قامت بالفعل ونالت كمالها لم تكن أفعالها إلا على صيغة واحدة توجبها الفضيلة والطهارة والقدس، وبكون تلك الأفعال لذاتها لا لأجل جسمها فهي بذاتها بكونها خالص ما انتهت إليه أنواع جنس الحيوان، وحاصل ما أخرجته الطبيعة محركها ومتحركها إلى الوجود كغيرها مما حصل من الأجناس بأجسام أنواعها لا بأنفسها من الأمور التي هي بالإضافة إلى أرباب الصناعات قائمة بالقوة وخروجها إلى الفعل كمالاً من جهة العقول الخارجة مثل الأخشاب الحاصلة من النبات التي هي قائمة بالقوة فكمالها من جهة البخار بما يودعها من صور صناعته، ومثل أجسام المعادن التي هي قائمة

كذلك بالقوة وكمالها من جهة الصناع الصائغ والصفار والحداد وغيرهم بما يودع صور صناعتهم، وسبيلها في وجودها التي هي كمالها الأول، وحاجتها في كمالها الثاني إلى غير ما كان به وجودها الذي هو كمالها الأول سبيل ما ذكرناه في باب النبات، تشبيهاً بالموجودات الصناعية التي يتعلق وجودها الأول بصانع، ووجودها الثاني بصانع آخر غيره، فهي بكونها قائمة بالقوة تخالف تلك التي هي قائمة بالفعل، ووجودها لأجل ذاتها لا لأجل غيرها. وإن ما هو كمالها أمور عقلية وحسية جميعاً، وما هو كمال لتلك أمور حسية لا عقلية، وأن أفعالها تستحيل وتتغير، وأفعال تلك لا تستحيل ولا تتغير، وإنها تتفكر وتثبت صور الأشياء في ذاتها، وتلك لا تتفكر ولا تثبت صور الأشياء في ذاتها وأنها باقية بعد فناء شخصها، وتلك فانية هالكة كالأعراض وأن حدها كمال لذاتها، وحد تلك كمال للجسم. وكما تخالفها في هذه الأمور من قبيل ذاتها توافقها من قبيل مزاجها في أفعالها، لا تتم إلا بجسمها جملة من الغضب والانتقام، وغير ذلك مما يتعلق بمصالح جسمها طلباً للغذاء، وفي طلب ما يوافقها والهرب مما تكرهه مثل طلب الظل إذا اشتد بها الحر، وطلب الشمس والدفء إذا اشتد بها البرد، وفي طلب النكاح واللذة الذي هو سبب الإنتاج وتوليد المثل، وفي طلب الغلبة واستعمال الخيانة والحيلة وسائر الأمور الموجبة إياها طبيعية المزاج من الاستكثار مما يعود على جسمه بنفع ولذة»[1].

وينقلنا الكرماني إلى مكان آخر حيث يقول: «فإن كان يقال عليها إنها نفس أو روح فالمعنى الذي به هي هي هو حياة، والإسمان يصحان ولا يتعديانها، والنفس بالحياة هي نفس، وكذلك الروح، فإن أزلنا في الوهم عن الإنسان الحي القادر العالم علمه لم تبطل قدرته وحياته بزواله وإن أزلنا عنه حياته زال بزوالها العلم والقدرة وجميع الأمور المتعلقة عليها وبها وجودها، وبكونها جامعة لهذه الأوصاف وقابلة لها على ذلك هي الأصل في وجود غيرها، ولا يتقدم عليها غيرها، فهي الحياة الموجودة من عالم الطبيعة بالآلات المنصوبة التي أوجبتها الحكمة الإلهية القابلة لما لها أن تقبله من الصور المشابهة

---

(١) «راحة العقل» الكرماني ـ ص ٤٤٦ ـ ٤٤٨ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب.

للحياة الإبداعية الأولة المذكورة في صدر كتابنا هذا وهي في رتبتها هذه لا تستحق أن تكون جوهراً بالفعل، إذ الجوهر ما قام بذاته، وهذه لا تقوم إلا باكتساب ما تصير به غير ما هي، ولا تستحق أن يقال إنها عقل قائم بالفعل، وإن كان يقال على البشر أنهم عقلاء، فلكونها في هذه الرتبة قائمة بالقوة وستصير باستعمال المناسك والأعمال والسنن الإلهية المفروضة في الملة عقلاً بالفعل، فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة، وإنما يقال عليها إنها نفس لحصول الأفعال عنها بحسب مزاجها وطبيعتها الأولة، فأما إذا كانت الأفعال تصدر عنها بحسب الإرادة الموجبة كيفية إنبعاثها لاكتساب العادة ومجانبة الشقاوة فهي عقل حينئذ لأنفس، وقد نالت باكتسابها ما نقلها من رتبتها إلى غايتها، ولذلك هو آخر الموجودات ونهايتها الثانية، كما أن تلك الحياة الإبداعية التي هي العقل الأول أول الموجودات ونهايتها الأولة ونهاية دائرة الخلق. وقامت قضايا الحكمة مسفرة عن كمالها وصارت هذه الحياة لما كانت في وجودها منتهية إلى الحد الذي يناسب ذلك الأصل الأول من أصله ومكانه ومفاضاً عليها فقامت هذه بالقبول، وتلك بالإفاضة والوصال فاتحدا على ما يأتي الكلام عليه، والأمور التي تحدث فيها فتكون كمالها مما يقوم ذاتها لنيل كمالها، فهي أفعال توجد عن علة لها موجبة لازمة لذاتها، بل تصدر تلك إلى الوجود وتسمو إلى الشوق وذلك لها اسم كلي، وعند كل مشتاق لها اسم مفرد يختص بما يقتضيه. فأما الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة، ولكون النفس في ذاتها قائمة بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسعد به من المعارف التي فيها كمالها، وتلك الحاجة هي الشوق»(١).

ويضيف الكرماني في مكان آخر: والنفس بحصول هذا الشوق لها تنهض بما هي محتاجة إليه من الصور طلباً لتمامية ذاتها فيحدث بها الإحساس بالمحسوسات التي هي من خارجها ومن طبيعتها، وبتصورها تمامها الأول بما هيأ من الآلات المعدة في جسمها التي بها وبواسطتها تتم وتكتسب، وهي في ذاتها على ما ذكرنا من قبل مثلاً كالكاغد الأبيض المسقي بماء الأرز

(١) «راحة العقل» الكرماني ـ ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤ ـ تحقيق د. مصطفى غالب.

والنشاء الخالي من الكتابة المهيأ لقبول ما يلقياه، وقبولها لصور المحسوسات يكون بوسائط خارجة أقيمت لكونها والمحسوسات غير كافية بذواتها أن تكمل إلا بمثلها، فما كان بالعين فالوسائط التي بها يتم ذلك لقبول الهواء والضوء فينطبع فيه من الصور والألوان والكيفيات ما يتأدى إلى القوة الباصرة التي هي للقوى الباصرة في العين بمماسة سطح الحدقة ومحاذاته إياها، فتحس بها وتلمع فيها وتنصبغ ولولا الضوء لما كان لها من الكفاية ما يتم به مواصلتها، فالعين إحدى الحواس لها بها تقبل وذلك يسمى من النفس اصطياداً إلى داخل، وما كان بالأذن فالهواء هو الواسطة وحده بمماسته وانتهائه من الأذن إلى المسمع، حيث إذا تحركت النفس فلا تحتاج في ذلك إلى ضوء، والأمر في الإدراك من القرب والبعد يتعلق بقوة الصوت المحرك لأجزاء الهواء[1]. وما كان بالشم فالواسطة هو الهواء لكن لا يحمل الهواء الروائح دون الشم ويكون بحسب حدة الروائح ونفوذها في الهواء، وما يتعلق بالذوق واللمس فلا يحتاج إلى واسطة الهواء بل يتم ذلك بالمماسة فذلك كله اصطياد إلى داخل، وهي في حالها هذه غير مشابهة لما يكاد يحصل لها من صور المحسوسات، كما أن الصور المحسوسة غير مشابهة لها، وليس كونها كذلك لتضادهما في جوهريهما لكونهما ناقصين، ولحاجة أحدهما في أن يكون قائمًا بالفعل إلى الآخر بكونهما قائمين بالقوة. فإذا التقى الحاس والمحسوس من جهة الحواس وأدركت الحاسة محسوسها لقبولها صورته واتصال أحدهما بالآخر تشابهاً وصارا قائمين بالفعل، هذا حاس بالفعل، وذلك محسوس بالفعل مثل الحديد والنار اللذين ليس واحد منهما يشابه الآخر في الكيفية فيكون الحديد لقبوله صورة النار من النار، والنار بفعلها مثل الحديد، وليس النار هي التي حصلت في الحديد بل فعل النار هو الذي حصل في الحديد فصار به كالنار، مثل الثوب الأبيض والزعفران الذي لا يشبه أحدهما الآخر، فإذا قبل الثوب الأبيض صبغ الزعفران بوساطة الرطوبة الموصلة إياه إلى أعماق الثوب صار أصفر مثله، وليس الزعفران هو الذي صار في الثوب، بل فعله الذي هو الصبغ حاصل فيه فصار كالزعفران. فتصير النفس الحسية إذا قبلت الصور المحسوسة وقامت

---

(١) «راحة العقل» الكرماني - ص ٤٥٧ - تحقيق د. مصطفى غالب.

لها بالفعل، وكانت كهي تشابهها واتصالها واحداً ولم تكن تلك الصورة المقبولة المحفوظة في الذات كما كانت في المحسوس أولاً، بل هي في هذه الحالة مفردة عن تلك المادة منتزعة وأمر به هو كمال أول للنفس، وعند هذه المرتبة بتفرد ذاتها بهذه الصورة قد ارتقت عن مناسبة البهائم والسباع، وهي في سلوك طريق التشبيه بما فوقها ومناسبة على غاية تكون في تجاوزها بالاستفادة عقلاً مستفاداً مكتسباً، ويكون الذي يجري منها مجرى المادة هو الحاصل في الوجود عن المزاج الطبيعي بحسب ما ذكرناه تشبيهاً، والذي هو منها كالصورة هو المكتسب من قبل الحواس من المعارف، وبركات العمل بسنن العبادة التي هي أسباب في تقويمها وأن تجعلها جوهراً باقياً لاتصالها في ذلك إلى ما هو باق، وبحصول ذلك لها يحدث فعل يسمى التخيل، وذلك أن الحس إذا تحرك لقبول صور المحسوسات من خارج صار قبوله لذلك علة لوجود التخيل الذي هو الفعل في الصورة المقبولة وكيفياتها المحفوظة لذاتها، وصارت الصور الحاصلة في ذات النفس المصطادة بالحواس التي صارت والنفس شيئاً واحداً، وكانت كمالاً لها أولاً موضوعاً للنفس تعمل فيها وتركبها وتوازنها، وتمام هذا الفعل واستكماله عن الإحاطة بهذه الصورة المقبولة، كما أن الحس تمامه واستكماله عن المحسوسات وكون هذه الصورة المحسوسة لها كمالاً أولاً لكون الطول والعرض والعمق كمالاً أولاً لما يكون جسماً. وكون صور المعقولات ذواتها بذواتها كمالاً ثانياً ككون الصور الصناعية والكيفيات كلها للجسم كمالاً ثانياً فهي منها ـ أعني الصور الحاصلة عن المحسوسات داخلاً ـ موضوع لها عن ذاتها تعمل فيها بذاتها تخيلاً وتشبيهاً، والاحساس والتخيل فعلان من النفس، فمن جهة فعلها في المحسوسات وإدراكها إياها من خارج هو إحساس، ومن جهة فعلها في هذه الصورة الحاصلة عن المحسوسات على أنها محسوسات لها، وإن كانت المحسوسات غائبة عنها هو تخيل أحد الفعلين خارج والآخر داخل. وهي في أحدهما أشرف حالاً وأعلى درجة فإن فعلها في المحسوس الذي هو صورة ومادة وهو خارج النفس فعل في جسماني ذي مادة، وفعلها في ذلك المفرد من هيولاه ومادته الذي هو صورة المحسوس وهو داخل فعل روحاني مجرد عن الهيولى. فشرفها من قبيل كونها في هذا الفعل

مستغنية عن الاستعانة بالحواس وعن جسمها جميعاً، وكونها في ذلك الفعل غير مستغنية عن الاستعانة، والعملان واحد بتغاير الموضوع يصير فعلين. على أن التخيل الذي هو الفعل في الصور المنتزعة ليس يكاد يفارق ذات الحس بكونه من نتيجته في أول التقائه بالمحسوسات فهو فاعل مع الحس، وكما يفعل الحس خارجاً فيفصل داخلاً الذي هو التخيل للمعلوم بأن الذات القائمة بإصدار الفعلين واحدة، ولا يكاد يكون الحفظ والفكر اللذان هما من فعل التخيل الذي هو الفعل من داخل غير موجودين، والإدراك والفهم اللذان هما من فعل الإحساس الذي هو الفعل من خارج موجود، بل الحاجة إلى هذا كالحاجة إلى ذلك، والفعل من كل الجهات ثابت لا يتقدم الواحد الآخر إلا في الرتبة، والأمر في ذلك كالأمر في الشمع في قبوله النقش وحفظه له جميعاً، فلا الحفظ يتقدم في القبول ولا القبول يتقدم الحفظ بل معاً يحصل. وكذلك الإحساس لكن عندالترتيب يتقدم ويتأخر»[1].

ثم يضيف وليس المعنى في تصور النفس بالصور المحسوسة هو أن تكون تلك الصور بعينها مصورة في ذات النفس حتى إذا أرادت إبرازها إلى الخارج لتلحق بالخير، فيكون الاشتراك واقعاً في ذلك بين الكافة، بل المعنى أن تحصل تلك الصورة من المحسوسات وماهيتها لها جميعاً. فأما الصور التي هي كيفية روحانية تحصل للنفس فإنها تحصل في أول ما يصدم الحس محسوسة، وربما يبقى ذلك وينغرس فيه أولاً يبقى. وأما ماهيتها فهي التي تحصل للنفس وتصير لها أبدياً، وكذلك الكمية تحصل عند التخيل الذي هو الفعل في الآثار الحاصلة عن المحسوسات داخلاً، وهذه هي التي تقوي جبلة الأنفس وتؤيدها وذلك مثل الجسم الذي إذا عرف ماهيته التي هي كونه طويلاً عريضاً عميقاً، ليس هو معرفته بأنه مربع أو مثلث أو صورة صنم، مثل الإنسان الذي ماهيته التي هي كونه كاملاً عاقلاً بأحكام الملة جامعاً للفضائل، وفي الجملة حي ناطق منبعث لا كونه أبيض أو أسود أو طويلاً أو قصيراً أو ذكراً أنثى أو شيخاً، أو شاباً أو ضاحكاً أو باكياً، فكذلك ما يجري مجرى الحدود،

(١) «راحة العقل» ـ الكرماني ـ ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩ ـ تحقيق د. مصطفى غالب.

وبالتخيل يحصل لها ذلك، إلا أنها بالفعل الذي يسمى تخيلاً تختلف. وربما كان تخيلها الذي هو فعلها تخيلاً كاذباً عند تشبيهها بالصور ومقابلتها وموازنتها وتركيبها بصفتها وكونها ذي ريب محتاجة إلى زيادة تصور، مثل ما يكون في النوم الذي يكون عن أمور غير موجودة خارج النفس، وربما كان صادقاً بكون فعلها في ترتيبها وتصويرها ومقابلتها وموازنتها عن نتائج موجودة ثابتة غير معروفة خارج النفس؛ فإذا حصل هذا الفعل من داخل ذاتها كانت الآلات والأمور التي يقع بها الاكتساب والتمييز حاصلة والنفس بها على ذلك قادرة، فيكون أول ما يحدث فيها من نتائج، هذه الأفعال أولاً: الحياء وهذا حين يصير الصبي به ساتراً على نفسه مصائبه ومقابحه شيئاً بعد شيء؛ وكارهاً لأن يعلم عنه عيبها، ونفسه غير قادرة بعد على المنع من إتيان ما تكره أن يعلم منها من أفعالها القبيحة. فإنها في بدء أمرها بعد هي عاجزة وخالية، وعند ذلك وقت أخذها بالآداب الحميدة والاشتغال بالأعمال الشرعية لتقوى فيها هذه الجبلة التي هي الحياء الدال باستعلاء ريحه على جوهرها في اعتدال مزاجها الذي عنه كان وجودها وأوان مطالبتها بالأمور المرضية، والتوفر على السنن الإلهية ومعرفة الأمور المحسوسة التي هي ذوات مادة مصورة، مثل الأعمال المفروضة والمسنونة وتأويلاتها، وتدارك أمرها بذلك في سلب ما حصل من العادات الردية، والأخلاق الذميمية. فإذا مرنت عاداتها بإقامة الأوامر الإلهية والوقوف عندها علت رتبتها وصارت تفكر في الأسباب الموجبة للموجودات التي هي معقولات مفردة عن المواد مثل الملائكة، وفي العلل المقتضية لما هي فيه من أمور العبادات فتكون حينئذ في هذه الرتبة بتصورها صور المحسوسات وقيام التخيل فيها وقوتها تدل على الأعمال الشرعية التي هي منبع البركات وأصل الخيرات، وتأويلاتها، وعملها بها باكتسابها لكمالها كالمادة في قبول الصور العقلية وذلك غايتها التي تنتهي في الاكتساب إليها في رتبتها هذه، وعلى ذلك في الترتيب تحصل النفس في وجودها بذاتها متقدمة والشوق بأقسامه تابعاً لها في الوجود، ثم الإحساس، ثم عنها التخيل الذي قضاياه تؤدي إلى حصول الاختيار، فتكون الإرادة وهي التي تكون عند الإحساس شوقاً إلى المعارف، والاختيار هو الذي يكون عند التخيل والتمييز والانتهاء في

التأمل والفكر. فتصير النفس التي هي عقل بالقوة بذلك هي التي تفعل الأفعال كلها من قبول الصور العقلية والصناعية وتمييز الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وتتروى فيما يجب أن يفعل وأن لا يفعل، ومعارفها كلها من جهتين: من جهة المحسوسات، ومن جهة المعقولات. فالمحسوسات هي التي تدرك بالحواس من السماء والأرض وما بينهما التي قد جمعت معارفها من الأعمال الشرعيةَ. والمعقولات هي التي توجبها وتعلمها بنفسها المجموعة. كذلك في معاني المناسك المليئة بالتأويلات المناسبات الشريفة. وبحسب ذلك تنقسم مصالحها إلى ما يكون عملاً وإلى ما يكون علمًا، ثم ينقسم كل ذلك بما ذكرناه، وهي بذاتها واحدة وبصورها ومعالمها كثيرة وبالموجودات في رتبتها كالمؤمن الذي استتم إيمانه وعبادته وارتقى في المعارف عما يتعلق بعالم الجسم والوضع، وبقي أن يعرف الملائكة المقربين المفارقة، فصار كالعنقود حصرماً في تغيير حموضته إلى الحلاوة، وبقي أن تصدق حلاوته. أو كالثوب السقلاطوني والديبقي وغيره الذي لم يبق له صورة يكتسبها إلا القطع والخياطة التي هي آخر الصور، وهي النهاية التي لا بعدها نهاية[1].

ولم تقتصر أبحاث الكرماني النفسية حول هذه الأمور فقط، بل تعدتها إلى مواضيع أخرى سوف نأتي على ذكرها في أماكنها.

وللإمام فخر الدين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦ هجرية كتاب خاص يسمى (النفس والروح وشرح قواهما). سنستخلص بعض ما جاء فيه تتميمًا للفائدة. لأن الرازي يعتبر في طليعة العلماء الشرعيين الذين بحثوا في مشكلة النفس والروح معتمداً على الجذور الإسلامية المنبثقة من القرآن والشريعة.

يقول فخر الدين الرازي في الفصل الرابع من كتابه الآنف الذكر وهو يتحدث عن ماهية جوهر النفس: «إعلم أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا جئت» يقول: «أنا أنصرف» و «أنا سمعت» و «أنا فعلت» شيء غير هذه البنية (الظاهرة المحسوسة) ويدل عليه المعقول والمنقول.

---

(١) « راحة العقل » الكرماني - ٤٦٠ - ٤٦٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أما المعقول فمن وجوه: الأول أن نقول النفس واحدة، ومتى كانت واحدة وجب أن تكون مغايرة لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه.

أما المقدمة الأولى، وهو قولنا: أن النفس واحدة، فنحن ها هنا بين مقامين، تارة ندعي العلم البديهي، وتارة نقيم البرهان على صحة هذا المقام.

أما الأول وهو إدعاء البديهية ، فتقول : المراد من النفس ما إليه يشير كل أحد إلى ذاته المخصوصة بقوله : « أنا » ، وكل أحد يعلم بالضرورة ، إذا أشار الى ذاته المخصوصة بقوله : « أنا » فإن ذلك المشار اليه واحد غير متعدد . فإن قيل لا يجوز أن يكون ذلك الشيء المشار إليه واحداً ، إلا انه مركب من أشياء كثيرة ، قلنا : إنه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال ، بل نقول المشار اليه بقوله : « أنا » معلوم بالضرورة أنه شيء واحد ، فأما ان ذلك الواحد ، هل هو واحد مركب من أشياء كثيرة ، أم هو واحد في نفسه وذاته وحده وحقيقته مما لا حاجة إليه في هذا المقام البتة[1] .

وأما المقام الثاني وهو مقام الإستدلال ، والذي يدل على توجه النفس وجوه : الأول إن الغضب عند بقائه يحدث عند محاولة دفع المنافي ، وطلب الملائم مشروط بالشعور بكون الشيء ملائمًا ومنافياً . فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي على سبيل الاختيار والقصد ، لأن القصد إلى الجذب تارة وإلى الدفع أخرى ، مشروط بالشعور بالشيء ، فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعاً للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون من وجه له شعور وبكونه منافياً ، والذي يغضب لا بد وأن يكون هو بعينه مدركاً ، والذي يشتهي لا بد وأن يكون عينه مدركاً . فثبت بهذا البرهان أن الادراك والغضب والشهوة صفات ثلاثة لذات واحدة لا أنها صفات متباينة في محال مختلفة .

الحجة الثانية : أنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما يستقل بفعله الخاص ، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعاً للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به . واذا ثبت هذا ، فنقول : لو كان

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٢٧ ـ تحقيق الدكتور محمد صغير المعصومي .

محل الفكر جوهراً ومحل الغضب جوهراً ثانياً ومحل الشهوة جوهراً ثالثاً وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعلها مانعاً للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها ولا بالعكس ، لكن التالي باطل ، فإن اشتغال الإنسان بالشهوة والصبابة اليها يمنعه من الاشتغال بالغضب والانصباب اليه وبالعكس ، فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادىء مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد ، فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأخذ هذه الأفعال مانعاً له عن الاشتغال بالفعل الآخر .

الحجة الثالثة : أنا إذا أدركنا شيئاً فقد يكون الادراك سبباً لحصول الشهوة ، وقد يصير سبباً لحصول الغضب ، فلو كان الجوهر المدرك مغايراً للذي يغضب والذي يشتهي ، فحين أدرك صاحب الإدراك لم يكن ولا خبر عند صاحب ولا عند صاحب الغضب ، فوجب ان لا يترتب على هذا الإدراك إلّا حصول الشهوة ، وهو حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتيب علمنا أن صاحب الإدراك بعينه هو صاحب الشهوة ، وهو أيضاً صاحب الغضب .

الحجة الرابعة : حقيقة الحيوان أنه جسم دون نفس ، حساسة متحركة بالإرادة ، فالنفس لا يمكن أن تتحرك بالإرادة إلا عند حصول الداعي ، ولا معنى للداعي إلا الشعور بخير يرغب في تحصيله ، أو شر يرغب في دفعه ، فهذا يقتضي أن يكون المتحرك بالإرادة هو بعينه حاساً بالخير والشر والمؤذي والمضر .

فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد ، وثبت ان تلك النفس هي المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة ، وهي الموصوفة بعينها بالتخيل والفكر والتذكر وتدبير البدن واصلاحه[1] .

إذا عرفت هذا فلننتقل إلى اثبات المقدمة الثانية وهي أنه لما كان الأمر كذلك لم تكن النفس هذا البدن ولا شيئاً من أجزائه .

---

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي . ص ٢٨ - ٢٩ .

أما النفس يجب أن لا يكون جملة هذا البدن فلأنا علمنا بالضرورة أن القوة الباصرة غير سارية في جملة أجزاء البدن ، وكذا القوة السامعة والذايقة والشامة ، وكذا القول في القوة الفكرية والذكرية والمتخيلة وكذا القول في الشهوة والغضب . والعلم بأن هذه القوى غير سارية في جميع أجزاء البدن ، علم بديهي أولى بل هو من أقوى البديهيات وأجلها وأجلاها .

وأما أن النفس يجب أن لا تكون عبارة عن شيء من اجزاء هـذا البدن ، فالدليل عليه أنا نعلم بالضرورة أنه ليس في البدن جزء واحد هو بعينه موصوف بالأبصار مخصوصة بالعين وكذا القول في سائر الادراكات وسائر الأفعال .

وأما أن يقال أنه حصل في البدن جزء واحد ، ذلك الجزء هو مخصوص بكل هذه الإدراكات ، وكل هذه الأفعال . فالعلم الضروري حاصل بأنه معدوم ، فثبت أن النفس الإنسانية شيء واحد موصوف بهـذه الإدراكات وبجملة هذه الأفعال ، فثبت بالبداهة أن جملة البدن ليس كذلك ، وشيء من أجزاء البدن ، أيضاً ليس كذلك ، فحينئذٍ يحصل اليقين أن النفس شيء مغاير لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه ، وهو المطلوب[1] .

ولنقرر هذا البرهان بعبارة أخرى، فنقول: إنا نعلم بالضرورة أنا إذا أبصرنا شيئاً عرفناه وإذا عرفناه اشتهيناه أو كرهناه، فإذا اشتهيناه حركنا أبداننا إلى القرب منه فلا بد من القطع بأن المبصر شيئاً والعـارف شيئاً ثـانياً، والمشتهي شيئاً ثالثاً والمحرك رابعاً لكان الذي أبصر لم يعرف والذي عرف لم يشته، والذي اشتهى لم يحرك، لكن من المعلوم أن أبصار شيىء ولا يقتضي كون شيىء عالماً ولا يقتضي كون شيىء آخر شبيهاً له.

وأيضاً فإنا نعلم بالضرورة أن الرأي للمرئيات «أنا» وأني لما رأيتهـا عرفتها ولما عرفتها فقد اشتهيتها طلبتها، وحركت الأعضاء إلى القرب منها، ونعلم أيضاً بالضرورة أن الموصوف بهذه الروية وبهذا العلم وبهذه الشهوة

(١) « النفس والروح » ص ٣٠ ـ الإمام فخر الدين الرازي .

وبهذا التحريك شيء واحد لا أشياء كثيرة.

فالعقلاء قالوا الحيوان لا بد وأن يكون حساساً متحركاً بالإرادة، وذلك لأنه إن لم يحس بشيء البتة لم يشعر بكونه ملائمًا وبكونه منافراً، وإذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريداً للجذب أو للدفع، فثبت أن الشيء الذي يكون متحركاً بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساساً، وثبت أن المدرك بجميع الإدراكات والمباشر لتحريك جميع الأعضاء شيء واحد في الإنسان، لأنا إذا تكلمنا فقد عقلنا أولاً معنى، ثم ردنا أن نعرف غيرنا ذلك المعنى ثانياً، ثم أنا باختيارنا أدخلنا تلك الحروف والأصوات ثالثاً لنعرف غيرنا بواسطة تلك الحروف والأصوات تلك المعاني التي عرفنا.

وإذا ثبت هذا فنقول: إن كان محل العلم والإدراك هو بعينه محل تلك الحروف والأصوات لزم أن يقال أن محل العلوم والإدراكات هو الحنجرة واللهاة واللسان. ومن العلوم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك وإن قلنا: إن محل العلوم والإدراكات هو القلب، ومحل الحروف والأصوات أيضاً هو القلب، فذاك أيضاً معلوم البطلان بالضرورة. وإن قلنا: إن محل الكلام هو الحنجرة واللهاة واللسان، ومحل العلوم والإدراكات هو القلب والدماغ، ومحل القوة هو الأعصاب، والأوتار والعضلات كنا قد فرعنا هذه الأمور على الأعضاء المختلفة، لكنا أبطلنا ذلك.

وقد بينا أن المدرك لكل المدركات بتلك الإدراكات والمحرك لجميع الأعضاء بكل التحريكات بحيث أن تكون شيئاً واحداً، فلم يبق إلا أن يقال محل الإدراك في البدن شيء سوى هذه الأعضاء، وأن هذه الأعضاء جارية مجرى آلات وأدوات له، فكما أن النجار يفعل أفعالاً مختلفة بواسطة آلات مختلفة، فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتفكر بالدماغ وتفعل بالقلب، فهذه الأعضاء آلات للنفس وأدوات لها، وذات النفس جوهر مغاير لها مفارق عنها بالذات متعلق بها تعلق التصرف والتدبير. وهذه الحجة برهان قاهر في إثبات هذا المطلوب.

الحجة الثانية: لو كان الإنسان عبارة عن هذا الجسد لكان إما أن يقوم

بكل واحد من الأجزاء حياة وعلم وقدرة وإرادة له بمجموع الأجزاء أولاً، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد.

أما بطلان القسم الأول فلأنه يقتضي أن يكون كل واحد من أجزاء هذا البدن حياً عالماً مريداً قادراً على سبيل الإستقلال، فوجب أن يكون الإنسان الواحد حياً واحداً قادراً واحداً، بل أحياء، علماء، قادرين، وحينئذٍ لا يبقى بين الانسان الواحد وبين أشخاص كثيرين من الناس ربط بعضهم ببعض بسلسلة واحدة. لكنا نعلم بالضرورة فساد هذا القول لأني أجد ذاتي ذاتاً واحدة وحيواناً واحداً لا حيوانات كثيرين لأن بتقدير أن يكون كل واحد من أجزاء هذا الجسد حيواناً على حدة، فحينئذٍ لا يكون لكل واحد منها خبر عن حال صاحبه، فيجوز أن يريد هذا الجزء أن يتحرك إلى هذا الجانب ويريد الجزء الآخر أن يتحرك إلى جانب آخر، فحينئذٍ يقع التدافع بين أجزاء البدن الواحد كما يقع بين الشخصين، وفساد ذلك معلوم بالضرورة[1].

وأما بطلان القسم الثاني، فإنه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحل الكثير، وذلك معلوم البطلان بالضرورة، ولأنه لو جاز حلول الصفة الواحدة دفعة واحدة في المحال الكثيرة لجاز حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في الأحياز الكثيرة، وذلك معلوم البطلان بالضرورة. ولأن بتقدير أن يحصل الصفة الواحدة دفعة واحدة في المحال المتعددة، فحينئذٍ يكون كل واحد من تلك الأجزاء حياً عالماً قادراً فيعود الأمر الى كون هذه الجثة الواحدة أناساً كثيرين لا إنساناً واحداً، ولما ظهر فساد هذين القسمين ثبت أن الإنسان ليس هو هذه الجثة.

فإن قالوا: لِمَ لا يجوز أن يقال أنه تقوم الحياة بالجزء الواحد، ثم أو تلك الحياة تقتضي ضرورة جملة الأجزاء حياً، قلنا هذا باطل، لأنه لا معنى للحياة إلا الحيية وللعلم إلا العالمية، إلا أنا نقول: إن حصل في مجموع

---

(1) «النفس والروح» تأليف الإمام فخر الدين الرازي - ص ٣١ - ٣٣.

الأجزاء حيية واحدة ، وعالمية واحدة ، فقد حصلت الصفة الواحدة في المحال الكثيرة ، وهو محال ، وإن حصل في كل جزء حيية واحدة على حدة وعالمية واحدة على حدة عاد ما ذكرنا من كون الإنسان الواحد أناساً كثيرين ، وذلك الفساد ومعلوم بالضرورة .

الحجة الثالثة : لو كان الذي يشير اليه الإنسان بقوله : « أنا » موجود متحيز لا يتبع أن يشير الى نفسه بقوله « أنا » ويعلم المتحيز لكن التالي كاذب فالمقدم كاذب[1] .

بيان الشرطية انه لو كان المشار إليه بقوله : « أنا » متحيزاً مخصوصاً لكان المتحيز أحد جزئي الماهية ، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزاً .

بيان الشرطية أنه لو كان المشار إليه بقوله : « أنا » متحيزاً مخصوصاً لكان المتحيز أجد جزئي الماهية ، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزاً .

وأما بيان كذب التالي فلأن الإنسان عند إهتمامه بمهم من المهمات قد يقول : تفكرت وعقلت وفهمت ، ومع هذه الحالة قد يكون عالماً بذاته المخصوصة مع أنه قد يكون غافلاً عن استحضار ماهية المتحيز والحجم وذلك يفيد صحة ما قلنا . فإن قيل ما الدليل على أن العالم بالماهية يجب ان يكون عالماً بأجزائها ، ثم يقول لما لا يجوز أن يقال : اجزاءها المخصوصة ماهية يلزمها المتحيز به ، وماهية اللازم مغايرة لماهية الملزوم ، وعلى هذا التقدير لا يلزم من علمنا بذواتنا المخصوصة علمنا بماهية المتحيز .

ثم نقول : لا نسلم أنا نعقل ذواتنا المخصوصة مع ذهولنا عن معنى الحجم والتحيز . قوله : أنا قد نقول : « علمت وفهمت وتفكرت » حال ما أكون غافلاً عن معنى التحيز والحجمية .

---

(١) « النفس والروح » الإمام فخر الدين الرازي ص ٣٤ . تحقيق الدكتور محمد صفير المعصومي .

قلنا لا يجوز أن يقال بالتفصيل وإن غاب ، إلا ، أن نعلم به على سبيل الجملة حاصل . ثم نقول : كما أنا نعلم ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن الجسم فكذلك قد نعقل ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن استحضار ماهية النفس ، وحال الذهول عن استحضار موجود لا يكون جسماً ولا يكون جسمانياً ، فما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم .

والجواب عن الأول أنه لا حقيقة لذلك المركب إلا بتلك الأجزاء ، فالعلم بذلك المركب يكون لا محالة عالماً بتلك الأجزاء ، وإلا لزم كون الشيء الواحد معلوماً وغير معلوم معاً وهو محال .

وعن الثاني أنا نعلم بالضرورة أن ذواتنا ذوات قايمة بأنفسها ، فلو جعلنا المتحيز لازماً من لوازمها لوجب كون التحيز صفة من صفات نفوسنا وذواتنا وذلك محال ، لأن التحيز لو كان صفة لشيء آخر لكان ذلك الشيء الآخر ، إن كان متحيزاً يلزم افتقاره الى محل آخر ويلزم التسلسل ، وإن لم يكن متحيزاً كان مجرداً عن الوضع والجزء ، والمتحيز مختص بالوضع والجزء ، وحلول ماله وضع حيز فيما لا وضع له ولا حيز له محال .

وعن الثالث أن العلم بالشيء عبارة عن الشعور به على وجه يميز بينه وبين غيره ، فلما أمكننا أن نعقل ذواتنا حال كوننا غافلين عن التحيز والحجم غير شاعرين به فقد حصل الغرض .

وعن الرابع ونفسي عبارة عن ذاتي المجردة المخصوصة ، فيستحيل أن أعرف ذاتي المخصوصة حال ما أكون غافلاً عن نفسي ، بل يمكن أن أعرف نفسي حال ما أكون غافلاً عن وصفها بأنها ليست متحيزة ولا حالة في المتحيز إلا أن قولنا أن الشيء الفلاني ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز عبارة عن سلب غيره عنه مغاير لذاته المخصوصة لأن حقيقة الموجود ليست عين عدم غيره ، فثبت ان هذه السلوب مغايرة لتلك الذات المخصوصة ، فلا جرم جاز العلم بتلك الذات المخصوصة حال الذهول عن تلك السلوب[1] .

---

(١) « النفس والروح »، تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٣٥ - ٣٦ ، تحقيق د . محمد صغير المعصومي .

ولأنا قد دللنا على أن بتقدير كون النفس جسمًا مخصوصاً كان الجسم جزء من أجزاء الماهية ، وعلى هذا التقدير يمتنع شعوره بالنفس حال الذهول عن الجسم فظهر الفرق .

الحجة الرابعة على أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد ، أن نقول : هذا الجسد أجزاؤه واقعة في التبدل أبداً ، والمشار اليه لكل أحد بقوله : « أنا باقٍ مستمر .

أما المقدمة الأولى فجلية ، وذلك لأن جسد الإنسان جوهر رطب ، والحرارة إذا عملت في الرطوبة صعدت عنها البخارات ، وذلك يوجب انحلال بدن الإنسان ، ولهذا السبب احتاج بدن الإنسان إلى الغذاء ليقوم الغذاء ببذل ما يتحلل ، فثبت أن التحلل والذوبان دائم الحصول في بدن الإنسان ، وأيضاً فبدل الإنسان حال ما كان طفلاً ، كان مناً أو منين أو ثلاثة أمناء ، وحال صيرورته شاباً قد يبلغ سبعين مناً وأكثر ، وذلك يوجب كون أجزائه في التبدل ، وأيضاً الإنسان قد يكون سميناً فيصير هزيلاً ، ثم يعود سميناً ، فالأجزاء قد تبدلت بالزيادة والنقصان . وأيضاً فإنا نشاهد ونحس كون هذه الأجزاء الجسدانية واقعة في الانحلال بسبب العرق وسائر الرطوبات ، فثبت أن الجسد واقع أبداً في الانحلال والذوبان .

وأما المقدمة الثانية : وهي أن المشار إليه لكل واحد بقوله : « أنا » غير واقع في التبدل ، والأمر فيه ظاهر ، لأني أعلم بالضرورة أني الآن عين ما كنت موجوداً قبل هذا بعشرين سنة ، والإنسان إذا قطعت يداه ورجلاه وقلعت عيناه فإنه يعلم بالضرورة أنه عين الإنسان الذي كان موجوداً قبل ذلك فثبت بما ذكرنا أن الجسد بجميع أجزائه واقع في التبدل ، وثبت أن المشار إليه لكل أحد بقوله : « أنا » عين هذا الجسد وغير كل واحد من أجزاء هذا الجسد .

واعلم أنه يبقى ها هنا سؤال واحد ، وهو أن يقال لِمَ لا يجوز أن يقال هذا الجزء المحسوس يشتمل على اجزاء اصلية باقية من أول العمر إلى آخره مصونة عن الاختلال والانحلال .

وأما سائر الأجزاء فإنها واقعة في الانحلال والتبدل ، والإنسان عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية إلا أننا نقول : ظهر على جميع التقديرات أن الإنسان ليس عبارة عن جميع هذا الجسد المحسوس ، وعن هذا الهيكل الظاهر ، فأما أن يقال أنه عبارة عن اجزاء مخصوصة سارية في تضاعيف هذا الجسد ، فنقول : الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين :

أحدهما : أن الأجسام متماثلة ، وبرهانه أن الأجسام لا شك أنها متساوية في طبيعية الحجمية والامتداد ، فلو اختلفت نفس بعد ذلك في ماهياتها ، لكان ما به من المخالفة مغايراً لما به المشاركة لا محالة . فيلزم أن تكون تلك الخصوصيات مغايرة لطبيعة الحجمية والامتداد ، ولو كان كذلك لكان إما أن يكون كل[1] واحد من هذين الاعتبارين ذاتاً والآخر صفة . والأول محال ، لأن على هذا التقدير تكون طبيعة الحجمية والامتداد ذاتاً مستقلة بنفسها .

أقصى ما في الباب انه حصل في الوجود ذات أخرى ، إلا ان حصول هذه الذات لا توجب وقوع المخالفة في الذات الأولى ، وحينئذٍ يرجع القول إلى أن الأجسام متماثلة .

وأما القسم الثاني ، وهو أن يكون أحد الاعتبارين ذاتاً والآخر صفة ، فنقول : إما أن يقال إن طبيعة الحجمية هي الذات ، والذي به حصلت المخالفة ذات ، أو أن الحجمية التي حصلت بها المشاركة صفة ، فإن كان الأول فحينئذٍ كانت الذوات متساوية في تمام الماهية ، إلا أنها مختلفة في الصفات العرضية وذلك لا يمنع قولنا . وإن كان الثاني لزم كون الحجمية والتحيز صفة وقد أبطلناه . فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة .

والمقدمة الثالثة أن واجب الوجود لذاته عام الفيض ، ويمتنع أن يختص أحد المثلين بخاصية ، وانه لا يحصل في الثاني ، وهذه المقدمة فلسفية محضة .

---

(١) « النفس والروح » ، تأليف الإمام فخر الدين الرازي ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

وإذا ثبت هذا ، فنقول : تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء الفرعية في تمام الماهية والحقيقة ، فكانت نسبة الأحوال الموجبة للانحلال والذوبان إليها وإلى غيرها على السوية ، ويمتنع أن يقال أن واجب الوجود لذاته خص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء والصون عن الذوبان ، لما ذكرنا أن الفيض عام والتخصيص محال ، فإذا كان الأمر كذلك وثبت حصول الذوبان والإنحلال في جميع الأجزاء البدنية فيندفع هذا السؤال .

الحجة الخامسة :المشار إليه لكل واحد بقوله : « أنا » قد يكون معلوماً له حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة ، فإن الإنسان حال إهتمامه بمهم قد يقول : « تفكرت » و « سمعت » مع أنه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلاً عن وجهه ويده وقلبه ودماغه وسائر أعضائه ، والمشعور به مغاير للمغفول عنه ، والإلزام أن يصدق على الشيء الواحد كونه مشعوراً به غير مشعور به ، فيلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال ، وهذا البرهان إنما يكمل بالعود الى ما ذكرناه في البرهان الثالث .

الحجة السادسة : إنا لما تأملنا في أحوال النفس رأينا احوالها بالضد من أحوال الجسم وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم ، وتقريره من وجوه :

الأول : إن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلّا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالاً تاماً ، مثاله إذا حصل فيه شكل التثليث فإنه يمتنع أن يحصل فيه شكل التربيع والتدوير إلّا بعد زوال الشكل الأول عنه . ثم إنا وجدنا الحال في قبول النفس تصور المعقولات بالضد من ذلك ، فإن النفس التي لم تقبل صورة عقلية يعسر قبولها لشيء من الصور العقلية ، فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل ، وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة ، أسهل ، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبداً من غير أن تضعف في وقت من الأوقات ، بل كلما كان قبولها للصور أكثر ، صارت الصفة المتقدمة أقوى وأكمل ظهوراً ، ما قبل ذلك ، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهمًا وإدراكاً ، كلما أزداد ارتياضاً وتخرجاً من العلوم ، فثبت أن فعل النفس للصور العقلية على

خلاف قبول الجسم للصور الحالة فيه ، وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم .

الثاني : أن المواظبة على الأفكار الدقيقة والتأملات العميقة لها أثر في النفس وأثر في البدن .

أما أثرها في النفس فهو إخراجها للنفس من القوة إلى الفعل ، وفي التعقلات والإدراكات ، وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل ، وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها وجمالها .

وأما أثرها في البدن ، فهو أنه يوجب استيلاء النفس على البدن واستيلاء الذبول عليه وهذه الحالة إن استمرت لانتهت الى الماليخوليا وموت البدن .

فثبت بما ذكرنا أن هذه الأفكار توجب حياة النفس وشرفها وجمالها ، وتوجب موت البدن ونقصانه وإختلاله ، فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد سبباً لكماله ونقصانه معاً ولحياته وموته معاً وذلك محال[1] .

الثالث : إنا شاهدنا أنه ربما كان بدن الإنسان ضعيفاً نحيفاً ، فإذا لاح له نور من أنوار عالم القدس ، وتجلى له سر من أسرار عالم الغيب حصل لذلك الإنسان قوة عظيمة واستيلاء شديد ، ولم يعبأ بحضور أكابر السلاطين ، ولم يتأثر من حضور العساكر الكثيرة والأهوال الشديدة ، ولم يثبت لها وزناً ولا قدراً .

ولولا أن النفس شيء سوى البدن وان النفس إنما تحيى وتقوى بغير ما به يحي البدن . وإلّا لما كان الأمر كذلك بل من تأمل حق التأمل عرف كل ما هو سبب لحياة البدن ولقوته فهو سبب لموت النفس وضعفها ، وكل ما هو سبب لحياة النفس وقوتها فهو سبب لموت البدن وضعفه .

---

(١) « النفس والروح » للإمام فخر الدين الرازي ص ٣٩ ـ ٤١ .

الرابع : أن اصحاب الرياضيات والمجاهدات كلما أمعنوا في قهر القوى البدنية وتجويع الحس قويت قواهم الروحانية وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية . وكلما أمعن الإنسان في الأكل والشرب وقضاء الشهوات الجسدانية صار كالبهيمة وبقي محروماً عن آثار النطق والعقل والفهم والمعرفة .

ولولا أن النفس شيء غير البدن وأن سعادتها مغايرة بسعادة البدن ، وقوتها غير قوة البدن وإلا لما كان الأمر كذلك .

الخامس : إن الإنسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوي النفس حتى أنه عند النوم ليطلع على ما يعجز عن الإطلاع عليه حال اليقظة ، ولو كانت النفس شيئاً غير الجسد لامتنع أن يكون حال النوم كذلك .

فهذا مجموع ما لخصناه في إثبات أن النفس غير الجسد ، وأما الدلائل التي ذكرناها من تقدم فقد لخصناها في كتبنا وبحثنا عنها واعترضنا عليها بما لم يبق للقايل فيها شك وارتياب .

السادس : قال بعضهم إذا تفحصنا أمر النفس وجدناها يفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن ، لأن الإنسان إذا تصور بالعقل شيئاً فإنه لا يتصور بآلة بدنية كما يتصور الألوان بالعين ، والروائح بالأنف فإن الجزء الذي فيه النفس لا يسخن ولا يبرد ولا يتغير عند حصول التصورات العقلية[1] .

يشتم من قول فخر الدين الرازي الذي يذهب فيه إلى : « أن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالاً تاماً . . . . فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل ، وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة أسهل ، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبداً من غير أن تضعف في وقت من الأوقات » . إنه يؤمن ويقول بالتناسخ ـ أي بالتقمص ـ الذي يعني أن النفس تتردد في الهياكل حسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود ، وهذا الأمر لا نقرة عليه لأنه يختص بأولئك الغلاة وأشباههم

(١) « النفس والروح » تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٤٢ ـ ٤٣ . تحقيق د . محمد صغير حسن المعصومي .

الذين أنكروا الجزاء أصلاً اقتداء بعقولهم واكتفاء باستدلالاتهم الذي هو منبع الضلال والانحراف عن مفاهيم الدين الإسلامي الحنيف الذي يقرّ الجزاء ويثبته كونه مرتبط ارتباطاً كلياً بالبعث .

أما ما يقوله عن اخراج النفس من حد القوة إلى حد الفعل فهذا أمر نقرّه باعتباره مرتبط ارتباطاً كلياً بالاكتساب والإفادة والتعليم وفق المناهج التعليمية المفروضة على الإنسان ، لأن الإنسان هذا الكائن الحي منذ وجد على ظهر البسيطة يحتاج دائماً وأبداً إلى من يرشده وينير له الطريق لمعرفة مبدعه ومصوره وخالقه عن طريق العقل والفهم الصحيح . لذلك لا نستغرب مطلقاً أن يعمد عالم كبير مثل فخر الدين الرازي إلى الخوض في مثل هذه الأمور العرفانية التي بحد ذاتها تنقل النفس من القوة إلى الفعل إذا استطاع طالب العلم أن يعبّ من أريجها العطر الفواح .

وهناك ناحية أخرى في فلسفة فخر الدين الرازي لا بد من ملاحظتها كونها تدل دلالة واضحة على مدى سعة تفكير هذا العالم النحرير كونه يفرق بين النفس والبدن ، فيجعل النفس صاحبة الأمر والنهي التي تنهد بشوق دائماً وأبداً إلى الارتشاف من العلوم الماورائية التي تقربها من الباري سبحانه وتعالى الذي أوجدها كما أوجد كافة الموجودات لتفعل الخير وتتطهر مما علق بها من أدران جسدها الفاني . ولكننا مع مزيد من الأسف الشديد لا نقرّه على ما ذهب اليه بأن المجاهدات التي يقوم بها أولئك الزهاد والمتصوفة لتكون الواسطة لتقربهم من الباري ، كون هذه المجاهدات برأينا ليست سوى أشياء يفعلها الجسد كروتين اخترعه أولئك الزهاد والمتصوفة ليكون واجهة يرتكبون في ظلالها أكبر المحرمات . فالقرب منه تعالى لن يكون إلا عن طريق معرفة النفس علمياً حتى تتكون فيها الصورة الناصعة لموجدها وخالقها فتسمو عن الأصاغر إلى الأكابر ، وتبتعد عن الشر إلى الخير والكمال والمثالية .

فالجسد ليس سوى آلة قد يعتليها الصدأ فتفنى إذا لم تبادر النفس إلى غسل ذلك الصدأ بما تكوكب في أعماقها من علوم حقانية فاعلة في هذا العالم المليء بالمساوىء والشرور .

تطور علم النفس في العصر الحديث :

بعد كل هذه الآراء والأفكار الفلسفية التي قدمناها عن النفس البشرية بمفاهيمها الدينية والحكمية والشرعية ، نرى لزاماً علينا أن نتنقل إلى مدى تطور علم النفس في عصرنا الحاضر كما تطورت ونمت بقية العلوم والمعارف وذلك انسجاماً مع مقياس الرقي والتقدم الذي عمّ الكون من أقصاه إلى أقصاه .

ونحن لا نشك مطلقاً بأن علوم النفس التي كانت وقفاً على الأمور الدينية والفلسفية قد تطورت وتقدمت ونمت حتى أصبحت علمًا وفناً مستقلاً بذاته عن الأمور الدينية والفلسفية وارتبطت ارتباطاً كلياً بالظواهر المرضية الجسدية ، وأصبحت الحالات النفسية وما يعاني منها الإنسان مدار اهتمام علماء وأطباء تخصصوا في أبحاثهم وتجاربهم بالنفس الإنسانية .

ومما لا شك فيه بأن أبحاث هؤلاء المختصين قد أظهرت نتائج وضعية تجريبية ثابتة أثارت نواحٍ كثيرة من نواحي الوظائف السيكولوجية والسلوكية الحيوانية والانسانية ، ولكنهم ظلوا عاجزين حتى الآن عن الوصول إلى حقائق ثابتة شاملة تضم الغرائز والميول ، والعواطف ، والتخيل ، والإرادة بالإضافة إلى طبيعة الظواهر السيكولوجية والشعور واللاشعور وما إلى ذلك من الأمور التي لها صلة وثيقة بالآراء العقلانية الفلسفية وبعلم مناهج العلوم .

ومن الملاحظ أنه لا بد لمن يرغب الغوص في أعماق علم النفس العام من أن يتلفت بتؤدة إلى الربط بين شتى الوظائف السيكولوجية والمظاهر السلوكية الانفعالية الاستجابية ربطاً محكمًا منسجمًا مع الحقيقة والواقع ، باعتبار أن علم النفس من أكثر المعارف مساساً بتجاربنا الذاتية وبحياتنا الإجتماعية ، لذا أصبح من واجبنا أن ننطلق في تقصينا عن أحوال النفس الإنسانية وما يراه العلم الحديث فيها من أفكار علماء النفس ومنطلقاتهم وتصنيفاتهم الناتجة عن التجارب والتحليلات التي أجروها على بعض المخلوقات كالإنسان والحيوان .

ولا ننطلق من هذه الآراء على أساس اننا نؤمن بها من الناحية الدينية والعقائدية ، وإنما نقدمها للقارىء الكريم حتى يتبين بذاته ماهية المنطلقات

العقلانية العرفانية ، وما الفرق بين هـذه المنطلقـات النابعـة من الذات الإنسانية وبين المنطلقات التجريبية العلمية الحديثة .

وكما هو معروف ، لقد كانت أهداف الفلسفة في العصور السابقة تنهد إلى استجلاء نظام الكون بأسره والبحث عن العلل الأولى لجميع الموجودات ، وكان الكون أو الوجود بحد ذاته في نظر الفلسفة والفلاسفة الأول بمثـابة مجموعة محدودة من العوالم بما فيها الإنسان والحيوان مرتباً ترتيباً تصاعدياً كما رأينا فيما سلف . وقلناه في هذا الكتاب ، لكل عالم نظامه وبناءه الخاص ، ولم تكن مهمة العقل الإنساني سوى الكشف عن صور هذا النظام الأزلي ، اما عن طريق التفكير والتأمل ، أو عن طريق الوحي والإلهام والحدس .

وكان اتجاه التفكير الإنساني الانتقال من إدراك المحسوسات إلى إدراك المعقولات ، وكانت هذه النظرة تعتبر جميع العلوم الخاصة التي كانت تبحث عن شروط الحوادث وظروفها مجرد خدمة للعلم الأعلى . . . أي أن للفلسفة الأولى التي كانت ترمي إلى الاهتداء إلى العلل الأولى وماهيات الأشياء . فأرسطو قد ألف كتاباً جامعاً عن النفس ، وأتبعه ببعض الكتيبات الصغيرة وكلها تبحث في الوظائف النفسية كالحس والمحسوس والذكر والتذكر . . . ولم يكن علم النفس في نظر أرسطو جزءاً من الفلسفة الأولى ، بل كان أحد العلوم الطبيعية وخاصة من شعبة علم الحياة .

وتعتبر آراء أرسطو في الوظائف النفسية ، والعمليات النفسية ، وفي ضروب السلوك المتنوعة وخاصة السلوك الانفعالي قيّمة ولها اعتبار من وجهة نظر الدارسين في مجال علم النفس .

أما النهضة الفكرية الحديثة التي أدت إلى تقدم العلوم وازدهارها ، فقد كانت في انطلاقتها الأولى عبارة عن ثورة فلسفية قبل أن تصبح علمية ، فقد استبدل بفكرة العالم المتناهي المنظم فكرة عالم لا نهاية له ، أصبح من شأن العقل الإنساني أن ينظمه ويخضعه لسلطانه ، في حين كان العقل في نظر الفلسفة القديمة عقلاً منفعلاً خاضعاً للنظام الكوني يتقبل الحقائق من العقل الفعال أو النفس الكلية التي تعني مجموعة تضم كل النفوس الجزئية .

وهذا التغير في النظرة الفلسفية إلى الكون تبعه محاولة تحرير التفكير البشري من كل سلطة لا تعترف بأن في إمكان العقل أن يقرر بنفسه بعض الحقائق اليقينية سواء في ميدان العلم أو في ميدان الفلسفة . وقد أدى هذا الوضع الجديد بالتفكير إلى إنشاء نوع جديد من الانسجام والاتحاد بين العلم والفلسفة . وهذا الانسجام عوضاً عن أن يكون مبدأ يستند إليه التفكير في خطواته الأولى أصبح مثلاً أعلى يرجى تحقيقه بفضل المجهودات التي يبذلها العالم والفيلسوف كل في ميدانه الخاص .

ونحن نعلم استناداً إلى مطالعاتنا الخاصة في مجال علم النفس ، إن مجال هذا العلم قد حقق استقلاله المنهجي بطريقة صريحة على أيدي كبار الفلاسفة العصريين ، وأصبح لهذا العالم إحدى عشرة مدرسة نوردها كما يلي :

١ ـ مدرسة علم النفس العنصري .

٢ ـ مدرسة علم النفس الوظيفي .

٣ ـ مدرسة علم النفس النزوعي .

٤ ـ مدرسة التحليل النفساني .

٥ ـ مدرسة علم النفس الفردي .

٦ ـ مدرسة علم النفس التحليلي .

٧ ـ المدرسة السلوكية الميكانيكية .

٨ ـ مدرسة تحليل العوالم .

٩ ـ المدرسة الخشطلثية .

١٠ ـ المدرسة السلوكية الديناميكية .

١١ ـ علم النفس الفينومينولوجي الوجودي .

وبالإضافة إلى هذه المدارس فقد جرى تقسيم علم النفس إلى علوم كثيرة تنطلق من هذا العلم وترتبط به أشد الارتباط ، ومن هذه العلوم :

١ ـ علم التنويم المغناطيسي .

٢ ـ علم التحليل النفسي .

٣ ـ الإنهيار العصبي .

٤ ـ علم الشخصية .

٥ ـ انفصام الشخصية .

٦ ـ الشذوذ النفسي .

٧ ـ نقطة الضعف .

٨ ـ الذاكرة .

٩ ـ الإدراك .

١٠ ـ السلوك .

١١ ـ الإستجابات .

١٢ ـ الذاكرة .

١٣ ـ علم النفس التربوي .

١٤ ـ الهستيرية .

١٥ ـ الخوف .

١٦ ـ القلق .

١٧ ـ الخجل .

١٨ ـ الإرادة .

١٩ ـ السيكولوجية النفسية .

وانسجاماً مع ما ذكرناه من تطور وتنوع علم النفس الحديث نورد بعض آراء كبار العلماء والفلاسفة المعاصرين الذين تحدثوا عن النفس بصورة عامة .

ونطلق من آراء الفيلسوف الفرنسي الكبير ديكارت ، الناهدة دائمًا إلى إتباع نظام أسباب المعرفة ، لا نظام الأشياء السابقة ، المدروسة ، بل اتخذ طريقاً آخراً لاكتشافها وإظهار حقائق جديدة حتى يتم له المؤازرة على اكمال صرح الفلسفة الشامل .

وباعتقاد ديكارت أن الشك في جميع الأشياء والموضوعات ، وباخلاء الذهن من جميع الأحكام السابقة في تلك الأشياء والموضوعات وعدم الارتباط بحكم ما أيا كان ، برأيه طريق الشك كفيلاً وحده لإيجاد حقيقة أولى لا تحتمل شكاً أو إنكاراً ، فهي حقيقة أولى تجر وراءها حقائق أخرى في نظام جميل .

ويقضي نظام الاكتشاف الذي قال به وأتبعه ديكارت بأن يتم التقدم الفلسفي لا بالإنتقال الجدلي من هذه الحقيقة الأولى إلى حقائق أخرى أغنى منها وأكثر تعقيداً ، إنما بالتفكير في تلك الحقيقة حتى يؤدي التفكير إلى حقيقة تالية ومكملة لها ، وتكتمل الأولى بها .

أما ما يدور في عقل الفيلسوف ديكارت فهما سؤالان ، فلا بد من أن يجيب عليهما لو أراد التقدم إلى معارف جديدة .

السؤال الأول : كيف يعينني التأمل على الخروج من النفس إلى العالم والكون والوجود ؟ ويطلق اسم « الكوجيتو » اصطلاحاً على الدليل الحدسي الذي أورده ديكارت لإثبات وجود النفس ، وهو محاولة لإثبات وجود « الذات » . في أي فعل من أفعال الفكر ، حتى في الشك « أنا أفكر » إذن أنا موجود[1] . فكوني أشك يفيد أني أفكر ، وكوني أفكر يفيد ثبوت أنيتي . وهذه الحقيقة ندركها بلمحة واحدة من لمحات الفكر : فهي حدس وليست قياساً ولا استدلالاً وقد نحتاج للتعبير عن هذا الحدس إلى كلمات كثيرة متعاقبة ، ولكنه على كل حال حدس أول واحد . فإنني في شكي هذا مدرك وجودي ، ووجودي متضمن في فكري ، وفكري حاضر بنفسه حضوراً

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ الباب الأول مادة ٧ .

مباشراً . ولو فرضنا أن شيطاناً خبيثاً يضلني في كل شيء فهو لا يستطيع أن يمنعني من التوقف عن التصديق ، ولا أن يمنعني من اليقين بأن ذاتي موجودة حين أفكر[1] .

ولكن مـاذا في « الكوجيتـو » يضمن لي انني أقول الحق ؟ لا شيء البتـة . . . إلا انني أرى في وضوح قـوي أنه لكي أفكـر يجب أن اكون موجوداً . فأنا إذن أستطيع أن أتخذ لنفسي قاعدة عامة ، وهي أن الأشياء التي ندركها إدراكاً واضحاً ومتميزاً كلها حقيقة .

قال ديكارت : « ولما انتبهت الى هذه الحقيقة : أنا أفكر فأنا موجود ، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن في فروضهم من شطط ، حكمت بأنني أستطيع مطمئناً أن اتخذها أصلاً للفلسفة التي كنت أطلبها[2] .

ويرد ديكارت أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء ، كون الكوجيتو في الترتيب المنطقي هو الكشف الأول من كشوف الفلسفة الكبرى ، وبه نلمس الحقيقة الواقعة حيث ننتقل من المنطق وهو علم الفكر ، إلى الميتافيزيقيا ، وهي علم الوجود ، ولدينا في « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنـا ، معرفـة لطبيعـة بسيطة وهي أنيتنـا وذاتنا المفكرة .

ويرى ديكارت أننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين حين نشك في جميع الأشياء ، كون الكوجيتو في الترتيب المنطقي هو الكشف الأول من كشوف الفلسفة الكبرى ، وبه نلمس الحقيقة الواقعة حيث ننتقل من المنطق وهو علم الفكر ، إلى الميتافيزيقيا ، وهي علم الوجود . ولدينا في « الكوجيتو » معرفة مباشرة حدسية لوجودنـا ، معرفـة لطبيعـة بسيطة وهي أنيتنـا وذاتنا المفكرة .

(١) ديكارت : المقال في المنهج ـ القسم الرابع ص ـ ٥١

(٢) ديكارت : المقال في المنهج ـ القسم الرابع ص ٥٢ .

والوجود الذي ندركه حين ندرك وجودنا ، ليس هو وجود جسمي ، بل هو وجود فكري ، فأنا أعلم نفسي الآن موجوداً مفكراً ، ولا أعلم بعد إذا كنت شيئاً آخر غير هذا الموجود المفكر . فأنا مفكر بمعنى أني موجود يتعقل ويشك ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ولا يريد ، ويتخيل ، ويحس أيضاً . فكل هذه الواقعة الأصلية البديهية التي لا ترد ولا تدفع والتي تبقى بعيدة عن الشك مهما بلغ ، والتي سيقام عليها بناء الفلسفة . « أنا أفكر وإذن أنا موجود » أنا « شيء مفكر » ، وأنا كذلك بالطبيعة وبالماهية ، وأنا لا أستطيع أن أكف عن التفكير دون أن أكف عن الوجود ، والواقع أنني افكر دائماً ، أفكر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفي حال الغيبوبة عن الوعي والشعور ، وكل ما في الأمر أنني أفكر ، إن ذاك الفكر مبهماً غامضاً مؤلفاً من أحاسيس صماء لا وعي ولا وجدان . ويتميز الفكر عن البدن وعن الأجسام . بل أن وجود الفكر أشد وثوقاً وثبوتاً من وجود الجسم : إني أعرف الفكر بالفكر نفسه . أما الأجسام فليس بمقدورنا إدراكها إلا في الفكر وبالفكر ، فمعرفتي بالنفس معرفة مباشرة يقينية ، وليس يعرف الجسم إلا بالظن والتخمين[1] .

وعندما أدرك نفسي كمفكر بالفعل ، أدرك حقاً وجودي ، بل أدرك زيادة عنه ، أدرك أنيتي كلها في طبيعتها وماهيتها . والواقع أنه لا يخص أنيتي إلا ما هو موجود بمقتضى فعل « الكوجيتو » ، وبهذا المعنى كنت أيضاً موجوداً يشك ويحس ويتخيل ويريد . ولكني كنت كذلك ، لأن الشك والاحساس والتخيل والإرادة ليست إلا « الكوجيتو » ولأنها أولاً في الحقيقة فكري أنا . وإذن فالفكر يعبر عن طبيعتي كلها : هو ماهيتها وصفتها الذاتية ، وكل ما يلائم الفكر يلائمني ، وكل ما ينافيه ينافيني . وإذن فلست امتداداً ولا شيئاً مما ينطوي في فكرته على الامتداد ، لأن الفكر عند تحليله لا يشتمل على شيء من الامتداد ، كما أن الامتداد لا ينطوي على شيء من الفكر .

وأول ما استخلصه ديكارت من مبدأ « الكوجيتو » هو الفصل الحاسم

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ الباب الأول ـ مادة ٨ .

بين طبيعتي النفس والبدن وإثبات استقلال نفوسنا عن أبداننا . فإن ديكارت بعد أن تم له اليقين بأنه موجود ، تأكد انه يستطيع أن يتصور انه لا جسم له على الإطلاق ، وانه ليس في مكان ولا في عالم . ولكنه ليس بمستطيع من أجل هذا أن يتصور نفسه غير موجود ، وإذن فالآنية أو الذات المفكرة موجودة ، حتى لو فرضنا أن البدن غير موجود .

ويرى ديكارت في « المقال » : أن كوني أروي الفكر شاكاً في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء جلياً يقينياً أنني موجود ، في حين أنني لو وقفت عن التفكير ـ وكان سائر ما كنت تصورته حقاً ـ لما ساغ لي أن أعتقد انني موجود . فعرفت من ذلك انني جوهر كل ماهية أن يفكر ، وانه ليس في حاجة ـ لكي يكون موجوداً ـ إلى أي مكان ، ولا يعتمل على شيء مادي ، بمعنى أن النفس التي تقوم أنيتي متميزة عن البدن تميزاً ، بل هي أيسر منه معرفة ، وأنه لو لم يكن الجسم موجوداً على الإطلاق لكانت النفس موجودة بتمامها[1] .

وأما ما قاله ديكارت وأعطى رأيه بمفهومه عن النفس بأنها جوهر مفكر لا تحوي إلّا وعياً وتفكيراً . وإذا لاحظنا أفعال تفكيرنا ، باعتبار أن كل فكرة ليست إلا تفكيراً يقصد موضوعاً معيناً بالذات . وإذا دققنا في أفكارنا فلربما نهتدي إلى واحدة منها ، تخرج بنا إلى التأمل فيها من النفس الى الوجود الخارجي . ومن المؤكد أن يؤدي النظر في أفكار النفس الى تقسيم تلك الأفكار إلى أنواع ثلاثة : أفكار خارجية أو عارضة صادرة عن الحواس وتدل على موضوعات خارجية تشبهها مثل أفكار اللون والصوت والطعم ومركباتها من أفكار الأجسام والأحداث ثم أفكار مصطنعة يفعلها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة بتركيب فريد يجمع بعضها إلى البعض الآخر ، أو أجزاء بعضها إلى اجزاء البعض الآخر . ثم أفكار فطرية نتعرف عليها بمجرد النظر في طبيعتها : مثل أفكارنا عن الشيء والوجود والنفس والحقيقة والامتداد ، وعن الله أخيراً . وتلك الأفكار ثابتة في النفس ، لا شك في

---

(١)ديكارت : المقال في المنهج ـ القسم الرابع ـ ص ٣٢ ـ ٣٣ .

وجودها ، مهما كان من وجود موضوعات خارجية تقابلها ، أو عدم وجود مثل تلك الموضوعات ، إذ يبدو أن النفس لا تحتاج الى الحس والخيال للتفكير في ذاتها ، وفي أنها موجودة ، وفي عيوبها ونقصها ، وفي إمكان وجود كائن لا عيب فيه ولا نقص ، وفي الامتداد الذي يدرسه علم الهندسة(١) .

ولنعتبر تلك الأفكار المختلفة لعلنا نهتدي إلى نوع منها يخرج بنا إلى العالم والكون والوجود ، ولنبدأ بالأفكار الأولى التي يستدل بها مباشرة على وجود موضوعات خارجية مشابهة لها : في هذه الأفكار ادعاء واضح إلى وجود خارجي إن ثبت ثبت معه يقينياً ، وربما تـأدينا بفضله إلى أسـاس اليقين والوجود .

ولكن البحث عن الأفكار الأولى لا يؤدي إلى نتيجة ما ، بعدما أوردنا من عوامل الشك في الحواس ، وفي الموضوعات الخارجية المحسوسة بوجه عام . وبين أن دلالة الأفكار على وجود موضوعات خارجية تشبهها دلالة واهية مثل معرفتنا الحسية كلها . فإلى أي أساس تستند تلك الدلالة ؟ إلى شعورنا الباطن بقيام تلك الأفكار فينا دون ارادتنا ودون دعوتنا لها ؟ أم إلى شعورنا بقوتها وحيوتها ؟ غير أن أحلامنا تصحب كثيراً بهذا الشعور دون أن ندعي عند تيقظنا منها إلى وجود الأحداث التي مثلتها الأحلام لنا . أتستند دلالة الأفكار إلى ميلنا الطبيعي ، واندفاعنا إلى تأكيد موضوعات تلك الأفكار ، والى ارتباط ذلك الميل الطبيعي بحياتنا العلمية ؟ . ولكن كم مرة قادنا الميل ، وقادتنا الرغبة إلى البحث عن أشياء مضرة بنا وإلى اقتنائها وحيازتها ؟ وكم مرة قادنا ذلك الميل إلى أعمال شريرة ضارة بأنفسنا إن صـح أن لهذا العـالم وجوداً ؟ . واضح أن هذه الطبيعة العمياء التي نعرض علينا ميولها تخالف بالمرة نور العقل الطبيعي الذي يهدينا إلى الحق والخير وحدهما(٢) .

ثم قال ديكارت لا بد لنا من استبعاد تلك الأفكار الخارجية العارضة ، أو لنغض الطرف عن ادعائها إلى وجود موضوعات خارجية تشبهها . فتلك

---

(١) ديكارت : التأمل الثالث ـ ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(٢) ديكارت : التأملات ـ التأمل الثالث ـ ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

الأفكار قائمة في النفس دون شك . وكذلك من الضروري ابعاد الأفكار المصطنعة ، إذ مهما كان من قيمتها فهي صادرة أملاً عن الأفكار الحسية . وعلى ذلك فهي تحمل ضمناً إدعاء إلى وجود خارجي لا يمكن تسويفه بأي حال من الأحوال .

وليست الأفكار الفطرية في حد ذاتها تحمل الإدعاء المذكور ، كونها لا تفاجىء النفس ، كما أنها لا تبعث فيها ميلاً قوياً إلى تقرير موضوعات خارجية . ولا بد من التساؤل عن سبيل الخروج من النفس ؟ وإن لم يكن في النفس سوى أفكارنا ، فلا بد من النظر الى هذه مرة أخرى وإلى اعتبارها اعتباراً جديداً ، فعسى أن نعثر على الوجود المطلق خارج النفس ، وإن لزم مضاعفة الحذر منها لادعائها المذكور ، ولكيفياتها الحسية ، وما تحتمله معرفة تلك الكيفيات من أخطاء وخداع ، ان نظرنا الى وجود الأفكار في النفس ، تبين أن له معنيين مختلفين كل الاختلاف . فكل فكرة وجود صوري أو فعلي ، حقيقة صورية أو فعلية ، ولكل فكرة وجود موضوعي أو تمثيلي حقيقة موضوعية أو تمثيلية . فالفكر حاضرة في نفسي بالفعل ، في وقت معين ، بعد أفكار وقبل أخرى ، ولا اختلاف بين الأفكار ذاتها في هذا المعنى ، فكلها تحمل صورة أو طبيعة الفكر ، ولكل منها ملابسات زمنية فعلية معينة . أما من ناحية وجودها الموضوعي والتمثيلي فالأفكار تختلف وتتفاوت : هذه فكرة تمثل موضوعاً معيناً ، وتلك موضوعاً آخر ، وتلك مثلثاً أو دائرة ، أو حصاناً ، أو إنساناً ، أو صفة من صفات الإنسان ، أو ملاكاً ، أو إلهاً[1] .

ومن الطبيعي بعد أن أثبت ديكارت وجود ذاته وانه شيء مفكر أو جوهر ، التفت في ذاته التي عرفها وهو في حالة التأمل من الأفكار اللامتناهية فوجد في نفسه فكرة سيطرت على كيانه وعلى جميع ما عداها ، وهي فكرة الكامل أو اللامتناهي استعان بها على إثبات وجود الله ، وانه خالق الطبيعة بما فيها من إنسان وحيوان ونبات . وهنا استطاع أن يثبت جوهر النفس وضرورة تمييزها عن الجسم معتبراً ان النفس باقية خالدة والجسم فانٍ زائل ، ويبرهن

---

(١) ديكارت : التأملات ـ التأمل الثالث . ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

على هذا الرأي فيعطينا الدليل بثمانية براهين ديكارتية يعددها حسب مفهومه لهذه الأمور وهي :

١ ـ للبحث عن الماهية يلزمنا ولو مرة واحدة في حياتنا أن نشك في جميع الأشياء ما أمكننا الشك . بما أننا أطفالاً قبل أن نكون رجالاً ، وكنا قبل حصولنا على قدرة الوعي الكاملة ، نصيب ، تارة في أحكامنا على الأشياء ونحن نخطىء تارة أخرى ، لأجل ذلك كانت الأحكام التي كوناها على هذا النحو من التسرع تعوقنا عن ادراك الحقيقة ، وتؤثر فينا بحيث لا يحتمل أن نتخلص منها ما لم نعزم ولو مرة واحدة في حياتنا ، على الشك ، في جميع الأشياء التي نجد فيها أقل موضع للشك .

٢ ـ في أنه من المفيد أيضاً أن ننعت بالكذب كل ما كان يحتمل الشك . بل من المفيد جداً أن ننعت بالكذب كل ما تصورنا فيه أقل داعٍ للشك ، وذلك حتى يمكننا لو تأتي لنا اكتشاف بعض أشياء تظهر لنا بينة الصدق بالرغم من احتياطنا هذا ، اعتبارها أكثر الأشياء يقيناً وأيسرها معرفة .

٣ ـ في أنه لا يجب الرجوع الى هذا الشك في توجيه اعمالنا . ولكن يجب أن يلاحظ أني لا أقصد أن تستخدم هذه الطريقة الشاملة في الشك إلا عند شروعنا في النظر في الحقيقة . إذ من المؤكد أنه فيما يتعلق بتوجيه حياتنا كثيراً ما يلزمنا اتباع آراء هي راجحة فقط ، وذلك لأننا لو حاولنا التغلب على جميع شكوكنا لكان في ذلك ما يكاد يفوت علينا دائماً فرص العمل . وكذلك عندما تتعود الآراء الراجحة في موضوع واحد ، ولا نستطيع ترجيح الواحد منها على الأخرى ، يقضي العقل باختيار رأي واحد واتباعه بعد ذلك على انه يقين جد اليقين .

٤ ـ لماذا يمكن الشك في حقيقة الأشياء المحسوسة ؟ ولكن بما أننا نقصد في الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة فحسب ، فإننا سنشك أولاً فيما اذا كان من الأشياء المحسوسة أو المتخيلة ، ما هو موجود حقيقة في العالم ، إذ

نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا في ملابسات عديدة ، وانه من عدم الحكمة أن نثق فيمن خدعنا مرة ، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائمًا أثناء النوم ونتخيل في وضوح عدداً لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا ، ولأننا أخيراً لما كنا قد عزمنا على الشك في كل شيء ، لم تبق لدينا علامة ما تدلنا على أن أفكار الحلم أكثر كذباً من غيرها .

٥ ـ لماذا يمكن الشك أيضاً في براهين الرياضيات ؟ ويلزمنا أن نشك أيضاً في سائر الأشياء التي كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جد اليقين ، حتى في براهين الرياضيات ، ومبادئها بالرغم من أنها بينة بياناً كافياً ، وذلك لأن هناك من الناس من أخطأ فيها ، وبنوع خاص لأننا قد سمعنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، ولا نعرف حتى الآن إن لم يكن قد خلقنا بحيث نكون أبداً مخدوعين ، حتى في الأشياء التي نعتقد معرفتها على أفضل نحو ، إذ بما أنه قد سمح بأن نكون مخدوعين أحياناً كما تبين لنا مما سبق ؛ فلماذا لا يسمح بأن نكون مخدوعين أبداً ؟ وان توهمنا أن خالق وجودنا ليس إلهاً كامل القدرة ، وأننا موجودين بأنفسنا أو بواسطة شيء آخر ما ، فكلما تصورنا خالقنا أقل قدرة كنا على حق في اعتبار أنفسنا من النقص بحيث نكـون مخدوعين على الدوام .

٦ ـ في أن حريتنا تسمح لنا بأن نمتنع من تصديق الأشياء المشكوك فيها ، وبأن نتجنب ذلك الخداع . ولكن حتى إذا كان خالقنا كامل القدرة ، وحتى اذا كان يلذ له خداعنا ، فإننا مع ذلك نشعر في أنفسنا بحرية تمكننا من الإمتناع ـ ما شئنا ـ من تصديق الأشياء التي لا نعلمها عن يقين .

٧ ـ في أنه لا يمكننا أن نشك ، إلاّ أن نكون موجودين ، وفي أن هذه أولى المعارف اليقينية التي يمكننا الحصول عليها . وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن يناله أقل شك ، بل نعتبره كاذباً ، فإنه من السهل علينا أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض واننا بدون جسم ، ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين ، عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها إذ من المستطاع لنا أن نفترض ان ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر ،

بحيث اننا مهما نبالغ في افتراضاتنا لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية : أفكر إذن أنا موجود ، وبالتالي فهي أولى وأيقن القضايا التي تمثل الانسان يقود فكره بنظام .

٨ ـ في اننا على ذلك نعرف أيضاً التمييز بين النفس والجسم . ويبدو لي أن هذه أفضل وسيلة يمكننا اختيارها لمعرفة طبيعة النفس ، ومعرفة بأنها جوهر متمايز كل التمايز عن الجسم ، إذ بالفحص عن ماهيتنا نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود ، فإننا نعلم علماً بيناً أن وجودنا غير مفتقر الى امتداد أو شكل أو ما شابه ذلك مما يمكن نسبته إلى الجسم ، واننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده . وبالتالي أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم وأكثر منها يقيناً بما أننا ما زلنا نشك في وجود جسم ما في العالم في حين أننا على يقين اننا نفكر[1] .

ثم ينتقل بنا ديكارت لمعالجة قضية وجود الأجساد البشرية واتحاد النفس بالجسم ، وفي الأسباب التي تعلمنا بوجود الأجسام على الوجه اليقيني فيقول : « بالرغم من اقتناعنا اقتناعاً تاماً كافياً بالوجود الحقيقي للأجسام في العالم، إلا انه نظراً لأننا شككنا فيها من قبل واننا وضعنا وجودنا في عداد تلك الأحكام التي كوناها منذ بداية حياتنا ، وجب علينا الآن أن نبحث عن الأسباب التي تعطينا علماً يقينياً بهذا الوجود . وان تجربتنا الداخلية تفيدنا بأن كل ما نحس به صادر عن شيء غيرنا بما أنه ليس في مقدورنا أن نحصل على هذا الاحساس أو ذاك ، وان هذا الأمر يتوقف على الشيء الذي يؤثر في حواسنا . نعم قد يمكن التساؤل عما إذا لم يكن الله أو كائن هو غيره هو هذا الشيء ، ولكنا نحس أو تدفعنا حواسنا إلى أن ندرك ، بادراك واضح متميز مادة ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً لها أجزاء مختلفة الشكل وعنها تصدر احساساتنا باللون والرائحة والألم وما الى ذلك ، ولو كان الله قد أظهر لنا مباشرة فكرة هذه المادة الممتدة ، أو حتى إذا كان قد سمح بصدور هذه الفكرة فينا عن

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ جـ ١ ف ١ ـ ٨ .

شيء لا إمتداد له ولا شكل ولا حركة ، لما كان هناك مانع في الاعتقاد بأنه يلذ له خداعنا . فإننا نتصور هذه المادة شيئاً مختلفاً عن الله وعن عقلنا ، ويبدو لنا أن فكرتنا عنها تنشأ في النفس بمناسبة أجسام خارجية تشابهها كل المشابهة . ولما كان الله لا يخدعنا لما في هذا من منافاة لطبيعته وجب علينا أن نستنتج وجود جوهر ممتد طولاً وعرضاً وعمقاً ، وقائم الآن في العالم ، وحاصل على كل ما نعرف له من خصائص ، وهذا الجوهر ما يصح تسميته بالجسم أو جوهر الأشياء المادية .

ثانياً : في كيفية معرفتنا باتحاد نفسنا بجسم ، وكذلك يجب علينا وجود جسم معين متحد بنفسنا اتحاداً أوثق من سائر أجسام العالم ، وذلك لأننا ندرك إدراكاً واضحاً حدوث الألم لنا وغيره من الاحساسات دون تنبؤنا بذلك ، ثم لأننا نحكم بفضل علم قائم في النفس بطبيعتها أن هذه الإحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئاً مفكراً فحسب ، بل باعتبارها متحدة بشيء ممتد يتحرك بما له من أعضاء وهو الذي يصح تسميته بالجسم الإنساني .

ثالثاً في أن الحواس لا تعلمنا طبيعة الأشياء ، بل مقدار فائدتها لنا أو ضررها فحسب ، ويكفي أن نلاحظ أن كل ما ندركه بالحواس مرتبط بالإتحاد الوثيق بين النفس والجسم ، وأننا في العادة نعرف بواسطتها مبلغ فائدة الأجسام الخارجية لنا أو ضررها ، لا طبيعتها ، اللهم إلا في النادر وعلى وجه الاتفاق[1] .

نستنتج من خلال الآراء التي استعرضناها للفيلسوف الفرنسي ديكارت أن منطلقاته الفلسفية ، هي نماذج وارهاصات تفكيرية حديثة انطلقت في عصرنا الحاضر لتكون صورة واضحة عن فلسفة العصر الحديث الآلي الذي وطدت دعائمه الآلية ميول ديكارت إلى إرجاع كل ما عدا العقل إلى الامتداد .

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة ـ جـ ٢ ص ١ ـ ٣ .

ومن الطبيعي بعد كل ما أشرنا اليه ان يصبح ديكارت على رأس رجال الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر حيث قال : « إن جميع الأفعال الذهنية التي نستطيع بها أن نصل الى معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل عبارة عن فعلين اثنين هما الحدس والاستنباط لا أكثر »(١) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نتحدث عن فيلسوف وعالم كبير فرنسي آخر هو هنري برجسون الذي قدم للبشرية خدمات فكرية عظيمة سجلت على صفحات التاريخ بأحرف من نور ، لتضيء للإنسانية دروب المعرفة وتدلها على مسالك الطاقات الروحية الكامنة في داخل الذات الإنسانية لمعرفة الوجود والموجودات .

وعندما نحاول أن نغوص في أعماق فلسفة برجسون ونلقي الأضواء الساطعة لنكتشف أسس فلسفته ومظاهرها المتعددة من تصوّفه الذاتي الذي حلق بها إلى الذات العليا حيث عبّر عنها في كتابه (ينبوعا الاخلاق والدين) فيقول : « حينما تهتز النفس في أعماقها بالتيار المزمع أن يجذبها تنقطع عن الدوران حول ذاتها مفلتة بعض الوقت من الناموس الذي يريد أن يشترط النوع والفرد أحدهما الآخر بشكل دائرة ، حينئذٍ تقف النفس مستطلعة كأن صوتاً يدعوها ، ثم تستسلم إلى ما يحملها رأساً إلى الأمام . إنها لا تلمح مباشرة القوة التي تحركها لكنها تشعر بحضورها الذي لا يوصف ، أو انها تحزره عبر رؤيا رمزية فيتدفق عليها سيل من الفرح هو انخطاف بالروح تستغرق فيه ، أو ذهول غبطة يقع عليها : ان الله هنا ، وهي في الله . لقد زال السر وتوارت المشاكل ، وانقشعت الظلمات ، انه الإلهام الرباني ، ولكن ، إلى متى ؟(٢) .

كان شيء من القلق يرف على الانخطاف ثم انحدر فاستقر عليها . هذه هي العلامة التي تميز الصوفية من تقليدها ، أو من الاستعداد لها ، وتبين لنا أن نفس الصوفي الكبير لا تقف عند الانخطاف كأنه نهاية مداها بل

---

(١) ديكارت : مبادىء الفلسفة : جـ ١ ص ٧ .

(٢) أندريه كريسون : برجسون ـ ص ١٤٤ .

كقسطها من الراحة ان شئت لكنه مليىء بالتأهب لوثبة جديدة الى الأمام . وبتعبير أدق ، نقول : مهما كان الإتحاد بالله عميقاً فلن يكون نهائياً إلّا ساعة يصبح كاملاً ، وساعة يبقى بين الفكر وموضوع الفكر أية مسافة ، وينعدم كل ما كان يفصل بين المحب والمحبوب : هو ذا الله حاضراً ، وهو ذا الفرح الذي لا حد له . ولكن ، ان كانت النفس تستغرق في الله بالفكر والعاطفة فإن شيئاً منها يظل خارجاً عن هذا الاستغراق وهذا الشيء هو الارادة[1] : ان عمل النفس يظل منوطاً بها دائمًا ، فليست حياتها إذن إلهية صرفاً حتى الآن . إنها تعلم ذلك وتقلق له قلقاً غامضاً ، وهذا القلق إبان الإستراحة هو ما يميز ما نسميه بالصوفية الكاملة : انه يعبر عن أن الاندفاع كان معداً لأن يبلغ إلى أبعد ، وعن أن الإنخطاف يشمل خاصتي النظر والتأثر بلا ريب . ولكن تبقى ثمة الإرادة التي يجب وصفها أيضاً في الله . حينما يتسع هذا الإحساس حتى يحتل كل المكان ، يسقط الإنخطاف ، وتجد النفس ذاتها وحيدة ، وأحياناً مستوحشة . لقد كانت اعتادت بعض الوقت على النور الساطع ، وها هي الآن في ظلمة لا ترى فيها شيئاً ، ذلك لأنها تعلم حتى الآن العمل الذي يتحقق فيها بصورة خفية ، بل تشعر بأنها فقدت شيئاً ، ولكن ، وهذا ما لا تعلمه لكي تربح كل شيء[2] .

هذا هو « الليل المظلم » الذي تحدث عنه كبار الصوفيين والذي ربما كان أدل شيء على حقيقة الصوفية المسيحية : هنا يتهيأ الطور النهائي الذي يميز الصوفية الكبرى ، يستحيل وصف هذا التهيؤ النهائي ، لأن الصوفيين أنفسهم يعجزون عن وصفه .

تجهد النفس الصوفية في أن تظهر ذاتها من كل شائبة لكي تكون أداة صالحة في يد الله ، كانت تشعر حتى الآن بحضور الله ، وتظن أنها تلمحه في رؤ ى رمزية ، وحتى أنها تتحد به في الانخطاف ، غير أن كل ذلك لم يكن نهائياً لأنه لم يكن سوى مشاهدة ، ولأن الإرادة العاملة في النفس كانت تعيدها إلى ذاتها وتسلخها عن الله . أما الآن فإن الله هو الذي يعمل بها وفيها:

---

(۱) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٢ .

(۲) أندريه كريسون : برجسون - ص ١٤٣ .

فالإتحاد تام ، ونهائي ، إنه فيض حياة واندفاع عارم لا يحده حد . إن حمية هادئة منتشرة في جميع قوى هذه النفس ، تحملها إلى ما هو عظيم وتتيح لها مهما كانت ضعيفة ، ان تحقق بقوة انها ترى على الأخص ببساطة ، وهذه البساطة التي تشع في أقوالها وفي سلوكها تقودها عبر تشابكات يخيل لك انها لا تعيرها اهتماماً ، فكأن علماً غريزياً ، أو بالأحرى كأن براءة مكتسبة تلهمها مباشرة ما يجب أن تقول ، وما يجب أن تفعل . غير أن الجهد يظل لازماً ، وكذلك المكابدة والثبات ، لكنهما يأتيانها عفواً وينتشران في نفس فاعلة ، ومفعولة معاً ، أي في نفس تطابق إرادتها النشاط الإلهي : انهما يمثلان انفاق طاقة عظمى ، غير أن هذه الطاقة تمنح لها حال طلبها إياها ، لأن فيض الحيوية الذي تستمده يتدفق من ينبوع هو ينبوع الحياة ذاتها .

لقد بعدت الرؤى الآن ، لأن الألوهة لا تنكشف من الخارج لنفس ممتلئة منها[1] . غير أن الشخص الصوفي هذا لا يبدو متميزاً تميزاً جوهرياً من الأشخاص الذين يعيش ما بينهم ، هو وحده يشعر بتغير يرفعه إلى مصاف المفعولين بالنسبة الى الله ، والفاعلين بالنسبة إلى البشر ، لكنه لا يفتخر بهذا الإرتفاع ، بل يزداد تواضعاً أمام الله .

كان المتصوف الذي توقف انخطافه المشاهد يتهيأ في الباطن . لقد كان يشعر بعد ان انحدر من السماء الى الأرض بالحاجة الى تعليم البشر ، ان العالم الذي نراه بأم عين الجسد ليس هو العالم الحقيقي الوحيد ، بل يوجد علم آخر اختبر أحدهما حقيقته ، ورأى ، ولمس ، وعلم . بيد أن شيئاً من القلق والتردد كان يعتري ذلك الاندفاع الى التبشير : كيف السبيل الى نشر يقينة الاختباري بواسطة الخطابات والمواعظ ؟ بل كيف ، بالأحرى ما السبيل الى التعبير عما لا يستطاع التعبير عنه ؟ لقد شعر بالحقيقة تجري في عروقه من ينبوعها كقوة فاعلة ، ولن يستطيع أن يمنعها من التدفق حوله ، كما لا تستطيع الشمس أن تمنع نورها من السطوع ، ولكن لن تكون الخطابات رسل تلك الحقيقة لأن الحب[2] الذي يتفجر في قلب المتصوف لم يعد فقط حب انسان

(١) أندريه كريسون : برجسون ـ ص ٤٤ .

(٢) نفس المصدر : برجسون ـ ص ١٤٥ .

لله ، بل ، بالأحرى حب الله لجميع البشر ، ولا هو الاخاء الذي يوحي به الفلاسفة باسم العقل بناء على أن جميع البشر هم من جوهر عاقل واحد : صحيح اننا ننحني باحترام أمام مثال الفلاسفة الأعلى هذا الذي يجب على كل فرد أن يحققه على قدر إمكان ولو بغير حماسة كبرى إلا إذا هو استنشق في احدى زوايا حضارتنا العطر العلوي الذي تركته هناك الصوفية السماوية .

هل كان الفلاسفة أنفسهم وضعوا بهذه الثقة الكبرى ، مبدأ اشتراك جميع الناس في جوهر سام ، هذا المبدأ الذي يظهر متبايناً مع الواقع الاختباري ، لو لم يوجد صوفيون يضمون البشرية جمعاء في حب واحد لا يتجزأ ؟

إذن لسنا هنا في مجال هذا الآخاء الذي كونوا فكرته لكي يجعلوا منها مثلاً أعلى ، ولا في مجال انعطاف غريزي يميل الانسان نحو الانسان[1] .

ثم يحق لنا السؤال في صدد هذه الفكرة الأخيرة عما إذا كان وجد أو يوجد مثل هذه الغريزة إلا في مخيلة الفلاسفة لأسباب توازنية ، أو منطقية : فقد رأوا العائلة ثم الوطن ، ثم البشرية طبعاً كما يحب وطنه وعائلته ، بينما الواقع يبين حتى الآن ان التآلف العائلي ، والتآلف الوطني الاجتماعي هما الوحيدان اللذان إرادتهما الطبيعة والغرائز . وان الغرائز الاجتماعية المتعددة تدفع المجتمعات الى التنافس والتناحر أكثر مما تدفعها إلى الاتحاد وتكوين بشرية واحدة . قد تفيض العاطفة العائلية والوطنية عرضاً وتجاوز حدودها الطبيعية لأسباب كمالية ولكن إلى حد ، أما العاطفة التي يحب الصوفي بها البشرية فلا حدود لها ، ليس هذا الحب امتداداً لغريزة ولا ينجم عن تفكير بشري : انه يطابق حب الله لأعمال يديه ، هذا الحب الذي أوجد كل شيء والذي هو مفتاح سر الخليقة . لذلك يبدو حب المتصوف للبشرية كأنه يريد بعون الله أن يكمل خلق النوع البشري أو بتعبير أدق ، كأنه اتجاه[2] الحياة ذاتها في اندفاعها الحيوي وتطورها الخلاق . انه هذا الاندفاع ذاته ، أودع

---

(١) أندريه كريسون : برجسون ـ ص ١٤٦ .

(٢) أندريه كريسون ـ برجسون ـ ص ١٤٧ .

جذرياً أناساً يريدون أن يطبعوا به البشرية ، وأن يحولوا بتناقض يتحقق إلى جهد خلاق هذا الشيء المخلوق الذي يدعى النوع البشري .

وإذا كان الفلاسفة الذين فكروا في مفهوم الحياة ومصير الإنسان لم يلمسوا أن الطبيعة نفسها تولت إفادتنا في هذه الأمور ، فلا بد أن تعرفنا بعلامة واضحة اننا قد بلغنا مصيرنا . وهـذه العلامـة هي الفرح وليست اللذة . لأن اللذة ليست سوى حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن الحي على بقاء الحياة ، وهي لا تشير إلى الإتجاه الذي اندفعت فيه الحياة . أما الفرح فهو يشـير دائماً بـأن الحياة قـد نجحت ، واتسعت مدى ، ونـالت الانتصار . أن في كل فرح كبير لرنة من الانتصار ، فإذا استرشدنـا هذه العلامة ، كما يرى برجسون واتبعنا هذا الخط الجديد من خطوط الوقـائع وجدنا أنه حيثما يكن فرح يكن خلق ، وعلى قدر غنى الخلق يكون عمق الفرح . . . أما الفرح الحقيقي الذي يذوقه الإنسان فهو الشعور بأنه أنشأ مشروعاً لا يزال يتحرك ، انه دعا الى الحياة شيئاً جديداً[١] .

والجدير بالملاحظة أننا قد أوردنا في كتبنا السابقة آراء برجسون الصريحة الصادقة حول النفس وعلاقة هذه النفس بالخالق وبالعقول الروحانية . فمن يريد الاستزادة والاستيضاح ، فليراجع كتابنا « فلسفة العقول » .

ونكتفي بهذا القدر من أفكار برجسون خشية التطويل ، وكوننا قـد حددنا معالم هذا الكتاب سابقاً .

ومما لا شك فيه بأن الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل قد حلق في منطلقاته الرومانسية الذاتية ، وفي مفاهيمه الفلسفية إلى المكان اللائق لتحليل موقفه الذاتي من الأمور والمشاكل الحياتية ، وصـولاً إلى الذاتيـة الداخليـة المحدثة ، ليقدم لابناء الإنسانية من خلال نشاطه الفكري المتواصل حصيلة عرفانية استمدها من صوره الحياتية ومناقبه الروحية الذاتية /

---

(١) الطاقة الروحية : برجسون ـ ص ١٠ .

ولما كان ارتقاء الروح عند هيغل نحو ذاته ، ارتقاء بفضله يجد في ذاته الموضوعية التي كان مضطراً حتى الآن الى طلبها في العالم الحسي والخارجي والذي بفضله يكتسب الوعي والشعور باتحاده مع ذاته ، فيقول[1] : « ان هذا الإرتقاء يشكل المبدأ الأساسي للعنف الرومانسي ، وبهذا المبدأ يرتبط بالضرورة مبدأ آخر مؤداه أن جمال المثال الكلاسيكي ، أي الجمال في شكله الأكثر مطابقة للمضمون المطلوب التعبير عنه ، لا يمثل الهدف الأسمى والغاية الأخيرة للفن الرومانسي ، ذلك أن الروح في المرحلة الرومانسية يعرف أن حقيقته لا تتمثل في الغوص الجسماني بل على العكس ، فهو لا يعي حقيقته إلا بانسحابه من الخارج ليرتد إلى ذاته ، وإلا بعزوفه عن العالم الخارجي الذي لن يجد فيه عناصر وجود مطابق . وحتى عندما يأخذ هذا المضمون الجديد على عاتقه مهمة المثول للعيان في شكل جميل ، فإن الجمال بالمعنى الذي أعطيناه حتى الآن لهذه الكلمة يظل بالنسبة اليه محمولاً ثانوياً ، أنه يصير جمالاً روحياً صرفاً ، جمال الداخلية بما هي كذلك ، جمال الذاتية اللامتناهية والروحية في ذاتها . وحتى تلقى الروح مستقراً لها في اللامتناهي فلا بد أن تتسامى إلى ما فوق الشخصية الشكلية والمتناهية الى المطلق ، وبعبارة أخرى يجب أن يمثل الروحي على أنه مريح بالجوهري ، وفي داخل هذا الجوهري على أنه ذاته محبوة بمعرفة وبارادة لا تستمدهما إلاّ من ذاتها . وعلى العكس من ذلك لا يجوز تصور الجوهري والحقيقي على أنه محض وراء للإنساني ، الأمر الذي لا يوجب في هذه الحال سوى الغاء النزعة التشبيهية الاغريقية وإنما الانساني بوصفه ذاتية واقعية هو ما ينبغي تبينه كمبدأ ، الأمر الذي يستوجب في هذه الحال على العكس وكما لاحظنا نزعة تشبيهية أكمل وأمثل » .

ويلاحظ أنه من الضروري دراسة الشكل ومجمل المواضيع التي يطرأ عليها تبديل بفعل المضمون الجديد للفن الرومانسي ، حتى نتمكن من معرفة العناصر الرئيسية التي يشتمل عليها هذا التعيين الأساسي ويضيف قائلاً : « يتكون المضمون الحقيقي للفن الرومانسي من الداخلية المطلقة ، ويتكون شكله المطابق من الذاتية الروحية الواعية لاستقلالها وسؤددها وحريتها . وهذا

(١) هيغل : الفن الرومانسي - ص ٧ .

اللامتناهي وهذا الكلي الموجودان في ذاتهما ولذاتهما ينطويان على موقف سلبي مطلق إزاء كل خصوصية على توافق بسيط مع الذات يجهل كل انفصال وكل صيرورات الطبيعة مع تعاقب الولادة والاضمحلال والانبعاث ، وكل تحديد للماهية الروحية وهذا الموقف يترتب عليه ارجاع جميع الآلهة الخصوصية الى تمام محض وصميم مع الذاتية الروحية . وقد نجم عن ذلك خلع الآلهة المتعددة التي التهمتها نار الذاتية ، وبدلاً من الشرك التشكيلي بات الفن لا يعرف من الآن مساعداً سوى إله واحد ، روح واحد يتمتع بسيادة مطلقة ، روح واحد يريد ذاته إرادة مطلقة ويعرف ذاته معرفة مطلقة ، ويتحد مع ذاته اتحاداً حراً ومطلقاً بدل أن يتحلل إلى مجموعة من شخصيات ووظائف خصوصية لا رابط يجمع بينهما سوى رابط ضرورة غامضة مبهمة »[1] .

هذه بعض الآراء الهيغلية التي يرمز فيها إلى النفس الإنسانية نوردها باختصار لنعطي القارىء فكرة صحيحة عن آراء هذا المفكر الحديث . ولو شئنا أن نتقصى كامل آرائه في هذا المجال لتطلب منا صفحات وصفحات ، لذلك اكتفينا بهذا القدر ، ومن شاء الاستزادة فليراجع مؤلفات هيغل الكثيرة .

وننتقل إلى آراء فيلسوف عصري حديث آخر هو الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر الذي لا يؤمن بما تقول به الأديان ، ولا الفلسفة بمجملها ، حتى ولا بوجود الخالق الذي أوجد كافة المخلوقات ، ولكنه يتكلم بمفهومه عن الشفافية العقلية فيقول : « ان اكتشاف الفكر هو عكس التصور العقلي ، طالما أن التصور العقلي يجب أن يكون إدراكاً كالشفافية الواقع في الفعل العقلي . لذلك نراه يميز بين ما يسميه المذهب العقلي وما يسميه المثالية العقلية »[2] .

والمذهب العقلي في المادية الجدلية ، يعني الاعتراف بأن كافة الظواهر وترابطاتها وقوانينها قابلة للمعرفة الموضوعية ، أي المعرفة التي تكتشف

---

(١) هيغل : الفن الرومانسي - ص ٩.

(٢) جان بول سارتر - نقد العقل الإلهي - ص ٣٣

ضرورتها الخارجية . فإذا قلنا مثلاً أن الحديد يتمدد بواسطة الحرارة ، فإننا نقرر بذلك واقعاً موضوعياً اكتشفه العقل البشري كضرورة مادية في الخارج ، لا كتركيب ذاتي صاغه جهاز الإدراك في الإنسان . . . فهذا الجهاز لا يشبه المنظار الملون الذي تحدث عنه (كانت) ـ بمعنى أنه لا يضيف ألوانه الخاصة على الأشياء ـ لكنه ببساطة « يكتشفها » بدرجات متفاوتة من الدقة .

وهذا المذهب العقلي الموضوعي هو الذي يرفض سارتر ، وهو لا يرفضه لحساب مذهب عقلي مثالي مطلق من نوع مثالية هيغل ، إنما لحساب « لا أدرية تجريبية » . إنه يرفض وحدة المادية ، ويقدم بدلاً منها وحدة التركيب الشامل الذي يصوغه الفعل الذاتي دون أن يكون تعبيراً « الوجود في ذاته » . فالمذهب العقلي عند سارتر لا يفسر المادة بالفكر ، ولا يفسر الفكر بالمادة ، ولا يعترف إلا بالتركيبات الشاملة التي تفسرها حركة التجربة الذاتية ، فعل أو الفعل الذاتي . فالعقلانية عنده يجب أن ترد كل شيء الى الذات فإذا نجحت المادية الجدلية في أن ترد الضرورة وجدل الطبيعة إلى الذات ، فقد نجحت في أن تكون عقلانية ، أما إذا وقفت عند نقطة معينة وقالت : « هي هكذا وليست غير هذا » فقد انقلبت على نفسها ووضعت حاجزاً يقف عنده العقل ، أي حاجزاً لا عقلياً . وهي تجعل من هذا الحاجز « مبدأ » عقلياً افتراضياً ، أي مصادرة لا مبرر لها . ومن هنا تستحق أن تسمي أيضاً « مثالية عقلية »[1] .

والفيلسوف العصري الأخير الذي نستعرض بعض آرائه المتعلقة بالدين والنفس والانسان هو (نيتشه) هذا الذي شنّ حملة شعواء على الأديان والمذاهب وخاصة المسيحيين منهم حيث يعتقد بأن الأفكار الدينية ليست سوى ظاهرة منحرفة ، من المفروض الابتعاد عنها والعودة إلى الثقة التامة بالإنسان بذاته ، ليرجع إليه حقه الذي سلبه منه الوحي والدين بمجمله . لذلك نراه يحمل على فكرة الألوهية كونها بنظره عقبة كأداء تحول دون تأكيد الانسان لذاته طالما يؤمن هذا الإنسان بوجود قوة إلهية فوق طاقة البشر ومستواهم

(١) سارتر مفكراً وانساناً ـ ص ١٢٢ . مجموعة من الاساتذة .

العقلاني والفكري ، فلا بد إذاً حسب قول نيتشه من أن يبشر بضرورة رفع الستار عن ماهية هذه القوة الخيالية التي أملاها الدين والوحي ليصار من بعدها إلى رفع شأن الإنسان وقدره باعتباره أرفع الموجودات قدراً .

ونلمس أن نيتشه عندما يعلن حربه الشعواء السافرة على فكرة الألوهية ، لا يترك مجالاً للشك في أنه قد ترك تماماً هذه الفكرة ، ولم يرجع اليها في ذهنه أي دور تقوم به . وربما أخذ نقده طابع من السخرية في كثير من الأحيان حيث نراه يقول مثلاً : « ان وجود الله ذاته كان يغدو مستحيلاً لو لم يكن يوجد أناس حكماء ـ هذا ما قاله لوثر وله الحق فيما قال ، ولكن ـ ان وجود الله كان يغدو أكثر استحالة لو لم يكن يوجد اناس بلهاء ـ هذا ما لم يقله صاحبنا لوثر ! »[1] .

وقد ينهج نيتشه في نقده نهجاً آخر يؤلف بمجمله الحقد الثوري الأرعن ، فيتساءل قائلاً : « أيكون إلهاً خيراً ذلك الذي يعلم كل شيء ، ويقدر على كل شيء ، ولا يعبأ مع ذلك بأن تكون مقاصده مفهومة لمخلوقاته . . . ألا يكون إلهاً شريراً ذلك الذي يملك الحقيقة ويرى ذلك العذاب الأليم الذي تعانيه البشرية من الوصول إليها ؟ . . .[2] .

وهذه الأنواع من نقد نيتشه لم تكن حاسمة بنظره ، فيرى أنه كأن المرء يسعى إلى أن يبرهن على أن ليس ثمة إله ـ واليوم يبين المرء كيف أمكن أن ينشأ الاعتقاد بوجود إله ، وإلى أي شيء ترتد أهمية هذا الاعتقاد وقوة تأثيره . وفي هذه الحالة يكون البرهان الآخر على انه ليس ثمة إله ـ يكون هذا البرهان سطحياً ، ذلك لأنه عندما كان المرء من قبل يفنّد البراهين القديمة على وجود الله كان يظل هناك شك دائم في احتمال كشف براهين أفضل من تلك التي فنّدت . وإذا تمكن الفيلسوف أن يثبت أن هذه الفكرة قد نشأت ، أي ان لها أصلاً تاريخياً أو نفسياً معين وأنها قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات انسانية خاصة في ظروف معينة ، فعندئذٍ يكون في نفس الوقت قد قضى على ما

(١) نيتشه . العلم والمرح ـ ف ١٢٩ .

(٢) نيتشه ـ الفجر ـ ف ٩١ .

تنطوي عليه الفكرة من ثبات وأزلية ، وفي هذا قضاء على الفكرة ذاتها .

ولكي يثبت أن الأحوال النفسية المنحرفة تؤدي إلى ظهور الروح الدينية والآلهة ، يرى أن الفكرة قد نشأت من الوجهة التاريخية من تصور الله في مختلف الأديان ، مع وجود اختلاف أساسي بين هذه التطورات مما يبشر بالقضاء عليها جميعاً . وتصور المسيحية واليهودية مرتبط برغبة الانسان في معاقبة نفسه ، ومرتبط بشعوره بالذنب ، وهذه الرغبة والشعور هي التي تنسجم في فكرة الله ذاتها ، فتصوره على نحو مضاد للإنسان تماماً وتنسب اليه من الأوامر ما يقف في وجه الطبيعة البشرية ويعوق سيرها التلقائي .

ويلاحظ نيتشه من جانبه أن الارتباط بين الأمرين ، أي بين تصور الألوهية وبين الحملة على الطبيعة البشرية ليس ضرورياً . فهناك شعوب تصورت آلهتها على نحو مخالف تماماً لفكرة الشعور بالذنب هذه . فعند اليونان مثلاً يؤله الانسان ما هو إنساني ـ وربما ما هو حيواني ـ فيه وتختفي تماماً فكرة الخطيئة والذنب ، ولا يدأب على لوم نفسه والحط من قدرها كما هو الحال في المسيحية »[1] .

ومن المؤكد أن نظرة نيتشه الى المسيحية كانت تتأثر بعاملين رئيسيين : أولهما : نقده للروح الدينية بوجه عام ، وهو النقد الذي أمتد ضرورة إلى المسيحية بوصفها الصورة الرئيسية لتلك الروح الدينية في المجتمع المحيط به . وأما العامل الثاني ، فهو تعقله بكل ما هو يوناني حتى يكاد المرء يحس في كتاباته تمجيداً للعقائد اليونانية ذاتها ، لأنه يرى الحياة اليونانية أسمى بكثير من الحياة المسيحية ، ذلك لأن العقائد اليونانية لم تكن تقف في وجه نمو القوى الطبيعية للإنسان ، بينما كانت العقائد المسيحية واليهودية عقبة كبرى تحول دون نمو هذه القوى لاعتمادها على المشاعر اكثر مما تعتمد على العقل ، أي انها رد فعل على النزعات الفلسفية العقلية السابقة عليها ، والتي سادت العصر اليوناني .

(١) نيتشه : أصل نشأة الأخلاق ـ القسم الثاني ـ ف ٢٣ .

فالفضائل المسيحية ليست انتصاراً للعقل على المشاعر كما قال الفلاسفة الاغريق ، بل انها كلها تنبع من مشاعر أو انفعالات معينة مثل حب الله ، وخشية الله ، والإيمان بالله ، والأمل في الله »[١] .

ويحمل نيتشه على فكرة الخطيئة في المسيحية : فالانسان والطبيعة برأيه أبرياء ، والخطيئة وهم ناتج عن انحراف نفسي ، ورغبة شاذة في معاقبة الذات وتأنيبها ، والحس هو المجال الطبيعي لممارسة القوى الإنسانية ، وليس فيه ما يحط من قدر الإنسان في شيء .

وليست حملات نيتشه الكثيرة على المسيح باعتباره حسب مفهومه لم يسر في الطريق الذي اتخذه لنفسه إلا لأنه قد أساء فهم دوافعه النفسية ، وذلك ما أدى به الى الشعور بالحاجة الى الخلاص ، ولو أحسن فهم تلك الدوافع وتخلص من أخطائه الذهنية والنفسية ، لما كان مسيحاً على الإطلاق ، سوى انفعالات نفسية أملتها ظروف ذهنية معينة ، كوننا نلاحظ انه في بعض الأحيان يخفف من حدة لهجته وينبري مدافعاً عن المسيحية التي جاء بها المسيح ، مؤكداً أن النظام الذي سارت عليه الكنيسة فيما بعد بما فيه من قساوسة ولاهوت طقوس ، هو ما كان يحاربه يسوع بوجه خاص ، وهو الذي صبغ المسيحية بالصبغة الحالية التي كانت هدفاً لحملاته وينسب كل هذه التغيرات الى القديس بولس[٢] .

ونلمس بأن نيتشه يرى أن الانسان الحديث لم يعد يتحمل مثل هذه التعاليم ، لوجود أفكار لا يكاد العقل يهضمها ويتصورها إذا محّصها بشيء من الموضوعية فيقول : « عندما نستمع في صباح الأحد إلى دقات النواميس القديمة ، نتساءل : أهذا ممكن ! إن ذلك كله من أجل يهودي صلب منذ ألفي عام ، كان يقول انه ابن الله ، وهو زعم يفتقر إلى برهان .

فلا جدال أن العقيدة المسيحية هي بالنسبة إلى عصرنا أثر قديم نابع من الماضي السحيق . وربما كان إيماننا بهذا الزعم في الوقت الذي نحرص فيه

---

(١) نيتشه : الفجر ـ ف ٥٨ .

(٢) نيتشه : إرادة القوة ـ ف ١٩٦ .

على تقديم البراهين الدقيقة لكل رأي آخر هو أقدم ما في هذا التراث . فلنتصور إلهاً ينجب أطفالاً من زوجة فانية . . . وخطايا ترجع إلى الله ، ويحاسب عليها نفس الإله ، وخوفاً من عالم آخر يكون الموت هو المدخل إليه . . . . لكم يبدو لنا كل ذلك مخيفاً ، وكأنه شبح قد بعث من الماضي السحيق . أيصدق أحد أن شيئاً كهذا لا يزال يصدق ؟[1] .

ويبدو أن العقائد في كل صورها المعروفة لم تكن تنسجم مع تفكير نيتشه العقلاني ، ولكنه رغم هذا لم يقف منها موقف الانكار السلبي . ولكنه جسّد في أواخر تفكيره الفلسفي عقيدته الذاتية المتعلقة بالعود الأبدي التي يرى أنها تشتمل كافة المنطلقات التي افتقرت اليها العقائد الشائعة وتقول بعبادة الأرض والإنسان في هذا العالم وترتكز بشكلها العرفاني على التصور اليوناني للعالم ، وتعود في كثير من شروحاتها إلى تعاليم فلاسفة اليونان .

ويحدثنا نيتشه عن رأيه في العود الأبدي فيقول : « بأن مدى القوة الكونية متناهٍ ومحدود ، وهذا يعني أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها محدود بدوره ، وان يكن هائلاً . ففكرة استمرار التحول إلى ما لا نهاية لا تنطوي في ذاتها على تناقض ، كونها تفترض من وجود قوة تتزايد إلى ما لا نهاية ، ولكن أين لها هذا التزايد ؟ ومن أين تتغذى بهذا القدر الهائل ؟ إن تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذي يميز الروح العلمية من الروح الدينية من وجهة نظر نيتشه .

ومما يلفت النظر في نظرية نيتشه حول العود الأبدي ، هو أنه أكسب التحول صفة الوجود بحيث لم يعد يقول بتحول دائم يسري دون أن تكون له أية هوية مع ذاته ، بل أصبح التغير يرجع إلى ذاته على الدوام. فهو تحول خالد تصطبغ كل مراحله بصبغة الأبدية .

وأما ما يقوله نيتشه في أصل المعرفة هو[2] : « لم يتولد عن العقل خلال

---

(١) نيتشه : أمور انسانية ـ جـ ١ ـ ف ١١٣ .

(٢) نيتشه : العلم والمرح ـ ف ١١٠ ـ ١١٢ .

الأزمان الهائلة الماضية سوى الأخطاء ، ومن هذه الأخطاء ما ثبت نفعه وقدرته على حفظ النوع ، بحيث استطاع من اهتدى إليه أو تلقاه بالميراث ، أن يحرز في نضاله من أجل ذاته ومن أجل ذريته مزيداً من النجاح ـ ومن قبيل هذه المعتقدات الباطلة ، التي ظلت تتوارث حتى كادت في نهاية الأمر أن تعد كامنة في ماهية النوع الإنساني ، الاعتقاد بأن ثمة أشياء ثابتة وبأن ثمة أشياء متماثلة ، وبأن ثمةأشياء ، وجواهر ، وأجساماً ، وبأن الشيء يكون على النحو الذي يبتدي عليه ، وبأن لنا إرادة حرة ، وبأن ما هو خير بالنسبة إلى ما هو خير في ذاته ولذاته .

ولم يظهر من ينكر مثل هذه المعتقدات أو يشك فيها ، إلا في وقت متأخر جداً ـ أعني أن الحقيقة لم تظهر إلا متأخرة جداً ؛ فإذا بها أضعف صور المعرفة وأقلها أثراً . وعندئذٍ ظهر للمرء أنه لا يستطيع أن يحياها ، إذ ان الكائن العضوي كالإدراك الحسي وسائر أنواع الإدراك بوجه عام إنما مورست من خلال هذه الأخطاء الاساسية القديمة التي سرت فيها ، بل أن هذه المبادىء قد غدت هي ذاتها المعايير التي يقاس بها ما هو « حقيقي » وما هو غير « حقيقي » في المعرفة ـ حتى تغلغلت في أعمق مجالات المنطق الخالص . . . . وعلى ذلك فقوة المعرفة لا تكون في مدى حقيقتها ، بل في قدمها ومدى تغلغلها فينا ، وطبيعتها بوصفها شرطاً من شروط الحياة . وحيثما بدت الحياة والمعرفة في تعارض لم ينشب أي صراع جدي : فهنا يعد الإنكار والشك ضرباً من الجنون .

أما أولئك المفكرون الذين شذوا عن هذه القاعدة ، كالأيلين ، الذين أكدوا رغم ذلك ما في الأخطاء الطبيعية من تقابل ، وتمسكوا به ، فقد اعتقدوا أن من الممكن أيضاً أن نحيا هذا التقابل : ومن هنا ابتدعوا شخصية الحكيم ، بوصفه ذلك الذي يتصف بالثبات واللاشخصية ، وشمول الأفق ، ويكون واحد وكلاً من الآن نفسه ، وتتوافر لديه قدرة خاصة على هذه المعرفة المعكوسة . وهكذا يعتقدون أن معرفتهم هي في الوقت نفسه « مبدأ الحياة » على أنه كان يتعين عليهم ، لكي يتسنى لهم أن يؤكدوا كل ذلك ، أن « يخدعوا » أنفسهم في موقفهم الخاص ـ أعني أنه كان يتعين عليهم أن ينسبوا

إلى أنفسهم اللاشخصية والثبات الذي لا يعرف تحولاً ، وأن يسيئوا فهم ماهية المعرفة ، وينكروا أهمية الغرائز في المعرفة ، وبالاجمال أن يتصوروا العقل على أنه فاعلية كاملة الحرية ، نابعة من ذاتها فحسب ، ونسوا أنهم ما وصلوا إلى مبادئهم هذه إلا بمناقضة ما هو شائع ، أو بدافع الرغبة في السكينة أو الاستحواذ أو السيطرة . على أن التطور الأعمق الذي سارت فيه نزعات الشك الأمينة قد جعل وجود مثل هؤلاء الناس محالاً في نهاية الأمر ، فقد تبين أن حياتهم وأحكامهم تعتمد بدورها على الغرائز المتأصلة والأخطاء الأساسية القديمة التي تكمن في كل كائن مدرك .

لقد كانت مثل هذه النزعة الأعمق التي تتصف بالأمانة والشك تظهر حيثما يبدو مبدآن متعارضان قابلين للانطباق على الحياة ما دام كل منهما يتفق والاخطاء الأساسية ، أعني أنها كانت تظهر حيثما أن يثار الجدال حول مدى نفع هذه المبادىء للحياة ، ولكنها على الأقل ليست ضارة بها ، أعني أنها كانت من انتاج ميل غريزي إلى اللهو العقلي ، وفيها من البراءة والطرافة ما في سائر مظاهر اللهو . وبالتدريج امتلأ الذهن الإنساني بمثل هذه الأحكام والمعتقدات ، وثار في هذا الخليط فوران ، وصراع ، ونزوع إلى القوة ، ولم يكن النفع واللذة هما وحدهما اللذان تدخلا في هذا الصراع من أجل الحقائق ، بل تدخلت فيه كل أنواع الغرائز ، وأصبح الصراع العقلي انشغالاً وحماسة ، ورسالة ، وواجباً ، وكرامة ، وإلا انتهى الأمر بالمعرفة وبالسعي وراء الحقيقة إلى أن يصبح حاجة ضمن سائر الحاجات .

ومنذ ذلك الحين لم يعد الإيمان والاقتناع وحدهما قوة ، بل غدا البحث والإنكار والريبة والتناقض قوة بدورهما ، وانتظمت المعرفة كل الغرائز الشريرة ، واستغلتها في خدمتها ، واكتسبت هذه مكانة النزعات المشروعة ، المبجلة المفيدة ، وأصبح لها أخيراً مظهر الخير وبراءته . وهكذا أصبحت المعرفة قطعة من الحياة ذاتها ، ولما كانت هي ذاتها حياة فقد غدت قوة دائمة النمو ، حتى انتهى الأمر إلى تصادم المعارف ، تلك الأخطاء الأساسية القديمة ما دامت كل منها حياة ، وكل منها قوة ، وكل منها تتمثل في الإنسان عينه . فالمفكر هو الآن ذلك الكائن الذي يتصارع فيه لأول مرة ذلك الميل إلى

الحقيقة مع تلك الأخطاء التي تحفظ الحياة بعد أن تبين أن الميل إلى الحقيقة هو ذاته ميل حافظ للحياة ، والحق أن كل أمر آخر ليغدو بالقياس إلى أهمية هذا الصراع غير ذي بال ، فهنا يثار السؤال الأخير عن شرط الحياة ، وهنا تبذل المحاولة الأولى للإجابة عن هذا السؤال عن طريق التجربة فإلى أي حد تحتمل الحقيقة أن تشتمل ؟ ذلك هو السؤال . وتلك هي التجربة » .

وربما أن نيتشه قد وضع لفكرة العود الأبدي قواعد علمية ترتكز عليها تلك الفكرة ، وانطلاقاً منها لا بد لنا من القول بأن تلك القواعد كانت عبارة عن منطلقات عقلانية صادقة إلى اظهار نتائج المذهب الآلي باعتبار العالم آلة عمياء ، من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لامتناهية . ولا بد لهذه الآلة من أن تؤدي وظيفتها بشكل دوري منتظم ، بحيث يعود دائمًا إلى نفس الحالات التي مرّ بها دون أي تغير .

ويلاحظ نيتشه أن القول بأن مدى القوة الكونية متناهٍ ومحدود من المنطلقات الأساسية والقواعد العلمية الرئيسية لفكرة العود الأبدي . وهذا يعني أن عدد مواقع هذه القوة وتغيراتها وتركيباتها ، محدود بدوره وأن يكن هائلاً . ففكرة استمرار التحول إلى ما لا نهاية تنطوي في ذاتها على تناقض ، إذ تفترض وجود قوة تتزايد إلى ما لا نهاية . لكن من أين لها هذا التزايد ؟ ومن أين تتغذى بهذا القدر الهائل ؟ ان تصور العالم على أنه قوة محدودة هو الذي يميز الروح العلمية من الروح الدينية . فنحن نعتقد اليوم أن القوة هي هي دائمًا وانها لا ينبغي أن تكون لامتناهية بالضرورة ، هي حقاً فعالة فعلاً أبدياً ، ولكن طاقتها محدودة ، فلا تستطيع أن تستمر في خلق حالات جديدة إلى ما لا نهاية له . ولو فرضنا أن الشرط العلمي الأول لتحقق العود الأبدي هو أن تكون القوى الكونية متناهية . فالشرط الثاني هو أن يكون الزمان لامتناهياً ، أي أن تظل هذه القوى تمارس فعلها بلا انقطاع فإذا توافرت اللانهائية للزمان ، فلا بد أن تستنفذ الإمكانيات التي تتاح لهذه القوة المحدودة ، وبهذا تأتي حالة تماثل تماماً حالة أخرى تكررت من قبل ، وعندئذٍ تتلو عنها كل الحوادث كما وقعت من قبل تماماً ويكون الكون قد أتم دورة من

دوراته ، وتظل هذه الدورات تتكرر إلى الأبد خلال الزمان اللامتناهي ، كل منها مماثلة للأخرى في كل صغيرة وكبيرة .

ومن المؤكد أن لفكرة العود الأبدي من جهة المذهب الآلي مزايا عديدة : فهي تفوق في بساطتها كل نظام يصور العالم على أنه يسير في خط واحد نحو غاية معلومة ، أي أن له بداية ونهاية . وفيها قدر كبير من الاستقرار والثبات : فهي تضمن سيادة القانون العلمي ولا تجعله عرضة للتحول والتغير . كما أنها لا تهيب بأي مبدأ يخرج عن الطبيعة ذاتها ، ويدفع العالم إلى البداية أو النهاية . فمبدأ الاقتصاد في الفكر هو الذي يجعل المذهب الآلي بفضل فكرة العود الأبدي على كل فكرة تصور العالم الطبيعي تصويراً غائياً .

وأما ما نلاحظه من أن نيتشه كان يبشر بأفكاره العلمية والفلسفية والأخلاقية التي أوجدها بشأن العود الأبدي ، وكان يكتب الرسائل إلى دعاة إنكار الذات يشرح فيها أفكاره العلمية هذه . ولنستمع إليه ماذا يقول في احدى هذه الرسائل[1] : « لا تعد فضائل الشخص خيراً نظراً لما تعود به من نتائج على صاحبها ذاته ، بل بالنسبة إلى ما ننتظر من نتائجها علمنا وعلى المجتمع . والحق أن الانسان في امتداحه الفضائل كان دائماً أبعد ما يكون عن إنكار الذات ، وعن الغيرية ؛ ولو لم يكن الأمر كذلك لأدرك أن الفضائل كالنشاط ، والطاعة ، والعفة ، والتقوى ، والعدالة هي في أغلب الأحيان ضارة بأصحابها إذ هي تسيطر عليهم بشيء غير قليل من العنف والشدة ، ولا يستطيع أن يحقق التوازن بينها وبين سائر الميول . فحين تكون لديك فضيلة ما ، فضيلة حقة كاملة لا مجرد نزوع سطحي إلى الفضيلة تكون أنت ضحيتها ، ومع ذلك يمتدح الجار فضيلتك لهذا السبب عينه ! إن المرء ليمتدح النشاط ، رغم أنه يضر بقوة إبصار عين الشخص النشيط ، أو بأصالة روحه وصفائه ، وإن المرء ليمجد الشاب الذي استهلك نفسه في العمل ويتحسر عليه إذ يحكم على الأمر قائلاً : إن خسارة خير الأفراد من أجل المجتمع

---

(١) نيتشه : العلم والمرح - ف ٢١ .

بأكمله انما هي تضحية طفيفة ! والمؤلم في الأمر أنها تضحية ضرورية ! ولكن الأكثر من ذلك إيلاماً أن يفكر الفرد على نحو مخالف ، وينظر إلى بقاء ذاته وإنمائها ، على أنه أمر يفوق في الأهمية عمله من أجل خدمة المجتمع ! .

وهكذا يتحسر الناس على هذا الشاب ، لا حزناً عليه هو ذاته ، وإنما لأن المجتمع قد فقد بهذا الموت أداة طيعة تفرط في ذاتها - أعني أنه فقد ما يسمى بالرجل المجد ، وربما فكر البعض في أنه قد يكون أنفع للمجتمع لو عمل ذلك الشاب على أن يكون أقل تفريطاً في ذاته ، وأكثر حرصاً على بقائه ، ولكنهم مع موافقتهم على أن هذا قد يكون فيه نفع للمجتمع يؤكدون أن هناك نفعاً آخر هو خير وأبقى ، وأعني به حدوث تضحية والشعور بأن فكرة الفداء قد تكررت ودعمت مرة أخرى بصورة بادية للعيان . وعلى ذلك فعندما تمتدح الفضائل يكون ما يمتدح فيها هو في واقع الأمر صفتها من حيث هي أداة ، وذلك الاندفاع الأعمى الذي يسود كل فضيلة ، والذي يقتصر على حدود نفع الفرد وحده ، أي بالاختصار تلك الصفة الهوجاء في الفضيلة التي يتحول بها الفرد إلى أداة في يد الكل فحسب .

فامتداح الفضائل هو امتداح لشيء ضار بالفرد - هو امتداح لميول تسلب الانسان أنبل حب لذاته ، وقدرته على أن يرعى نفسه على أكمل نحو . ولا جدال في أن المرء يلجأ من أجل تلقين العادات الفاضلة ونشرها إلى إيراد سلسلة من النتائج التي تنجم عن الفضيلة على نحو تبدو معه الفضيلة ونفع الفرد متفقين .

والحق أن هذا الاتفاق بينهما موجود بالفعل ! فالنشاط المندفع الطيع مثلاً وهو الفضيلة التي تتميز بها الأداة ، ينظر إليه على أنه هو سبيل الثراء والمجد ، وهو سير ترياق من الملك والآلام . غير أن المرء يتجاهل عن عمد ما فيه من خطر ، بل من خطورة عظمى . فالتربية تمضي دائماً على هذا النحو : هي تسعى عن طريق سلسلة من الترغيبات والمنافع ، إلى ان ثبت في الفرد طريقة في التفكير والسلوك ، من شأنها إذا أصبحت عادة وغريزة وانفعالاً متأصلاً ، أن تسيطر عليه وتتحكم فيه على نحو مضاد لنفعه النهائي ، وعلى نحو نافع

للمجموع . ولكم رأيت النشاط المندفع الطيع يجلب الثراء ومجداً بحق ، ولكنه في نفس الوقت يسلب أعضاء الجسم ذلك الحس المرهب الذي يمكنها به أن تتمتع بهذا الثراء وهذا المجد ، كما رأيت ذلك العلاج الشافي من الملل ومن الآلام يحيل الحواس صماء والروح محضة ضد التأثير بأية إثارة جديدة . فأنشط العصور ـ أعني عصرنا الحاضر ، لا يفعل شيئاً بنشاطه وماله الموفور سوى أن يكتسب على الدوام مزيداً من المال ويبذل مزيداً من النشاط ، وذلك لأن الإنفاق يحتاج الى ذكاء يزيد عما يحتاج اليه الاكتساب ! ولكننا على أية حال سيكون لنا أحفادنا من بعدنا ! ما بلغت التربية هدفها ، فإن كل فضيلة للفرد تغدو نفعاً للجماعة وضرراً للفرد ، إذ نظر إليهـا من حيث الهدف الفردي الأسمى ، وربما كان في ذلك فساد للروح والحس ، أو هلاك سابق لأوانه . وعلينا أن نتأمل من وجهة النظر هذه فضائل الطاعة والعفة والتقوى والعدالة .

فامتداح من ينكر ذاته ويضحي بها ، ويتصف بالفضيلة ـ أعني امتداح ذلك الذي لا يبذل كل طاقاته وذهنه من أجل الإبقاء على ذاته ، وإنمائها والعلاء بها ، وانها منها ، وبسط سلطانها ، وإنما يحيا بازاء ذاته ، حياة كلها ضعة وغفلة ، وربما كان فيها عدم اكتراث أو سخرية ـ هذا الإمتداح لا يظهر أبداً بدافع إنكار الذات ! إذ أن الجار لا يمتدح إنكار الذات إلا لأنه سيجني منه مغنماً ! ولو كان هذا الجار يفكر على نحو فيه إنكار للذات لرفض هذا التشتيت للطاقة . وذلك الضرر الذي يحل من أجله هو والعمل على تلافي ظهور مثل هذه الميول ولأظهر ـ قبل كل هذا ـ إنكاره لذاته بالامتناع عن تسمية هذا خيراً ـ وهنا نصل إلى التناقض الأساسي الذي تتصف به تلك الأخلاق ، والتي تلقى اليوم أعظم تمجيد : فدوافع تلك الأخـلاق مضادة لمبادئها .

وتلك الأخلاق تفند ما تريد أن تبرر به نفسها ـ تفنده بمعيارها الخاص لما هو أخلاقي ! والقصة القائلة « عليك أن تنكر ذاتك وتضحي بها » ينبغي عليها إذ شاءت ألا تتعارض مع أخلاقيتها ، ألا تصدر إلا عن كائن ينصرف في دعوته هذه عن نفعه الخاص ، وربما وجد في تلك التضحية التي يدعو الفرد

إلى القيام بها ضرراً له هو ذاته . ولكن ما أن يدعو الجار أو المجتمع إلى الغيرية بدافع المنفعة ، حتى يكون قد اتبع المبدأ المضاد ، « القائل : « عليك أن تسعى إلى المنفعة حتى على حساب الآخرين » وبهذا يدعو إلى الأمر عليك أن . . . . والنهي عليك ألا . . . في آن واحد ! » .

وهذه بعض الافكار التي وردت عن نيتشه وكتاباته قدمناها للدلالة على أن تفكير نيتشه والمعارك العقلية التي خاض غمارها في عصره قد أفقدته توازن عقله ، ويجب أن نلاحظ بأن نزعته اللاعقلية كانت من الضرورات الرئيسية الى عصره والى تفكيره العقلاني الذي كان سائداً في ذلك العصر ، حيث عشعشت الفوضى ، وعدم الاستقرار في أكثر النفوس الجزئية التي ضاعت مع الوضع السائد آنذاك .

ولا بد لنا من الانتقال الى معالجة بعض النواحي النفسية انطلاقاً مما قال به علماء النفس الحديث ، وجعلوا تلك الآراء مقياساً ينسجم مع كل التطورات النفسية الحديثة . فمبادىء الاتجاهات العامة للحياة النفسية على سبيل المثال الذي تنطلق من مراحل السلوك الإنساني وتفسيرها تأخذ بعداً تخطيطياً لسلوك الفرد ، وترسم عن طريق الملاحظة الخارجية معالم ذلك السلوك . فالعامل الذي يقبل على آلة معقدة التركيب ، فإذا كان بارعاً وفنياً ماهراً ، ولديه خبرة طويلة في هذا المجال ، خبرها وهو قائم بعمله على منوال سريع دقيق استطاع من خلاله أن يفك أجزاء الآلة جزءاً جزءاً ، ويصلح عطبها ثم يعيد تركيبها بدون تردد أو خطأ ، يكون ذلك بفضل التدريب والمعلومات التي اكتسبها خلال عمله . كل ذلك يجعله يقوم بالعمل بأسلوب شبه آلي ، وإذا كان العالم حديث العهد بالمهنة التي يزاولها نراه يرتكب في حركاته ويتردد . وقد ينتابه الإنفعال في بعض الأحيان الذي يعوق تحقيق وانجاز العمل ويضاعف صعوبته . لهذا يعتقد علماء النفس الحديث أن هذا العالم الفني لا يحالفه التوفيق إلا إذا هدأت ثورته الانفعالية وعليه أن يتوقف برهة عن العمل ثم يعود لينقل نظره بين القطع والأجزاء التي بين يديه حتى يفهم الآلة وما بقي فيها . وعليه أن يعيد الكرة الى ذلك حتى يستأنس عمله ثانية .

ان سلوك الانسان ، وحالاته النفسية لها انعكاس على عمله وحركاته ، فإذا كان منفعلاً مضطرباً لا يقدر على انجاز عمله بسهولة بل يتعرض لصعوبات وعقبات تحول دون القيام بعمله على خير ما يرام . ان الشعور بالضجر والإحساس بالخيبة وبالكدر ، أو انفعال الغضب والحنق يؤثر على مقدرة الانسان ومنهجه وعمله . ولهذا الشعور درجات مختلفة لا مجال لتعدادها تفصيلياً ، من حيث الشدة والمدى ، فهو يشتد كلما أصبحت الحركات الآلية غير ملائمة لمعالجة المشكلة ، وكلما عظمت الصعاب ، وتطلبات تركيز الفكر ، ويمكننا أن نصل إلى تحليل النتائج الآتية[1] :

أ ـ للسلوك دوافع وبواعث وغايات .

ب ـ من الدوافع ما هو بعيد وما هو قريب ، منها ما لا تشعر به ، ومنها ما نشعر به ، وهي في هذه الحالة تتحول الى بواعث .

ج ـ البواعث والغايات معانٍ يتمثلها الذهن ، فهي أمور نشعر بها ، توجه السلوك بتعيين مساره الحياتي والاجتماعي .

د ـ مراحل السلوك هي : الميل والرغبة ، إدراك المنبه الذي يستثير الرغبة ، الإستجابة الآلية ، الصدمة الانفعالية ، التصور الذهني ، إبداع الحل ، تنفيذ الحل .

هـ ـ للعمليات السيكولوجية بطانة وجدانية هي التأثرات الوجدانية البسيطة من ارتياح وعدم ارتياح .

و ـ بين الآلية اوالتصور الذهني تناقض ، ويوجد بين الإنفعال من جهة وبين الآلية والتصور الذهني من جهة أخرى تضارب . . . . إلا أن الإنفعال يعقب الآلية في حالات محددة . . . . كما أنه يمهد السبيل للتصور الذهني .

---

(١) مبادىء علم النفس ـ ص ٨٦ ـ ٢٨ ـ تأليف الدكتور مصطفى غالب.

ز ـ لا يشتد الشعور ولا ينعكس على نفسه إلا في حالات عدم الملائمة بين استعدادات المرء ودوافعه وبين مطالبه ومطالب بيئته .

من مبادىء الوظيفة البيولوجية والوظيفة السيكولوجية يولد الإنسان مزوداً بمجموعة الوظائف التي تحتوي على أشياء تضمن بقاءه وبقاء جنسه ، وهي ما نسميها بالوظائف البيولوجية . ثم هناك وظائف سايكولوجية وهي تهيىء الإنسان للاندماج في المجتمع ، والمساهمة مع أترابه في انماء التراث العمراني والثقافي لهذا المجتمع ، يوجد بينهما شبه وتماثل ، وكل وظيفة تسلك طرقاً شتى مختلفة للوصول إلى بعض النتائج المعينة المحدودة . فالإنسان يشرع في الحركة أولاً ثم يواصل الحركة بشكل منظم سهل نحو هدف معين أو بشكل متقطع مضطرب ، وهذا تابع لمزاجه وانفعاله ، وكلما ازدادت الحركات انسجاماً وتناسقاً كلما كان ذلك وليد الهدوء والانسجام النفسي .

مبادىء الحياة النفسية العامة :

إن للحياة النفسية طبقات: منها الدنيا، ومنها العليا، ولها مراحل تجتازها في ترتيب يكاد أن يكون ثابتاً، وهذه العبارة أدق وأكثر تحديداً، لأن ما يميز الحياة النفسية هو التطور والتكامل والتقدم.

ويكشف لنا علم النفس التكويني الذي يدرس تطور الحياة النفسية في الرد. فالمولود الحديث يبدأ حياته بالقيام بحركات بعضها آلي منظم وبعضها الآخر مضطرب غير منسق، ثم لا يلبث طويلاً حتى يستخدم الصراخ والحركات الانفعالية أداة للتعبير، ويضيف إلى هذه اللغة الإنفعالية لغة الكلام التي يسبقها التفكير. وهكذا تكون مراحل نمو الحياة النفسانية وكذلك مراحل نمو الفعل النفساني. . . هناك ثلاث مراحل؛ آلية وانفعال وتصور ذهني، وهي مفاصل أساسية ترتبط بين أقسام الحياة النفسانية ربطاً طبيعياً واقعياً لا ربطاً مجرداً منطقياً. وتظل دوافع السلوك في حالة سكون إن لم يثرها منبه داخلي ذاتي. . . وهو في العادة فقدان التوازن العضوي الداخلي، فإذا انتقل الفعل

النفساني من عالم السكون والكمون إلى عالم التنفيذ بفضل التنبيهات الداخلية والخارجية، كانت الاستجابة لارضاء الدافع الداخلي والمطالب الخارجية.

إن للعواطف بصورة عامة وظيفة هامة تشبه الدوافع الفطرية، هي تغذية السلوك وتعديله وتوجيهه.. وإن العواطف نفسها تقوى وتتشعب بتفاعلها مع السلوك، إن نشاط الوظائف السيكولوجية الهامة مثل الإدراك والذاكرة والتعلم والإنتباه تكتسب معلوماتها وتنظم في المجال الحركي، أي في مجال الفكر، ومجال العمل المسبوق بالروية[1]. هناك بعض المبادىء ونسميها قوانين الحياة النفسية:

المبدأ الأول أو القانون الأول:

يتجه الترقي في ساحة الدوافع من اللاشعور إلى الشعور، هناك دوافع تبقى كامنة غامضة بدون أن يعوق كمونها وظهور غموضها وبروز آثارها في السلوك . إن آثارها تكون أشد عنفاً كلما ظلت بعيدة عن بؤرة الشعور. إن الشخص لا يملك زمام نفسه إلا إذا تمكن من إدراك الدوافع التي ستحركه على القيام بعمل ما قبل تسلط الدوافع على نفسه، لك يظل السلوك منسجمًا متوافقاً. والتربية المثالية هي التي تمكن الشخص من أن يتعرف دائمًا على دوافع عمله وبواعث سلوكه وأن يحسن تقدير قيمة البواعث التي يتخذ منها أغراضاً يسعى لتحقيقها، ويؤدي هذا المبدأ التوجيهي دوراً هاماً في تفسير السلوك الشاذ والأمراض النفسية.

المبدأ الثاني أو القانون الثاني:

يتجه الترقي في محور الشخصية من الأعمال أو الأفعال المنعكسة إلى الأفعال الإرادية. هذا القانون حالة خاصة للقانون الأول، حيث أنه لا يوجد فرق جوهري بالنسبة إلى قيمة السلوك الاندفاعي الأعمى وبين الفعل المنعكس الذي على الرغم من أنه قد يكون مصحوباً بشعور يكون دائمًا قهرياً

(١) مبادىء علم النفس - ص٢٩ - تأليف الدكتور مصطفى غالب.

جبرياً، أو على الأقل يكون غير قابل للتعديل والتكييف إلا في ضدود ضيقة جداً، وإن فائدة هذا القانون ودلاليته هو أن يبين لنا أن الفعل الإرادي هو الفعل الذي تتمثل فيه بجلاء قدرة الفرد على الكف وتنظيم دوافعه الوجدانية وعواطفه وأفكاره نحو غرض معين.

المبدأ الثالث أو القانون الثالث:

يتجه الترقي في مجال النشاط الحركي واستخدام الأشياء إلى استخدام رموزها. ويلاحظ علماء النفس أن سلوك الطفل الصغير. . . إنه لا يستجيب للموقف إلا إذا كانت جميع عناصره موجودة في مجال الإدراك، ولا يرتقي السلوك إلا إذا تعلم الطفل أن يستجيب لقسم من هذا الموقف وكأنه الموقف كله، يتعلم الاستجابة لصوت أمه دون رؤ يتها ولاسم أمه. والشخص يزداد قدرة على الفهم والاستبصار والاستدلال والتبصر في عواقب الأمور، وتعلم اللغة في الواقع هو تعلم الأصوات والأشكال التي ترمز إلى الأشياء وإلى معانيها. واللغة حين يحسن المتكلم استخدامها ويحافظ على ثبات معانيها ويراعي الفوارق الدقيقة الموجودة بين المعاني المتشابهة، هي العامل الأساسي للتفاهم الإجتماعي ومن ثم لتكامل الشخصية ونجاح السلوك.

المبدأ الرابع أو القانون الرابع:

يتجه الترقي في مجال النشاط الذهني من الإحساس إلى التصور الذهني. . . وهذا المبدأ متمم للقانون السابق ويشير إلى اتجاه الترقي، في مجال السلوك الحركي الذي يتناول الأشياء الخارجية أو ما يرمز إليها بطريقة طبيعية مباشرة. فالجزء من الشيء أو التنبيه الصادر عن الشيء أو ما يرمز إلى الشيء بطريقة مجسمة أو تخطيطية. كل هذه الرموز متعلقة بالشيء الخارجي ومحصور في دائرته إلى حد كبير. ولكن لكي يتقن المرء استعمال قواه الفكرية، لا بد له من أن يصطنع رموزاً تتحرر قدر الإمكان من الروابط الحسية المادية لكي تصبح صالحة لاستخدامها في أكبر عدد من المواقف التي تكون بعض عناصرها متشابهة. فرقي السلوك يقضي بأن يتمكن المرء من أن يسترجع صورة الشيء بعد زواله وأن يدرك الألفاظ التي يستعملها أو الصور الحسية

التي يتخيلها المعاني وعلاقات المعاني بعضها ببعض. إن هذه المبادىء الأربعة متكاملة ومتناسقة[1].

ومما يلاحظ أن علماء النفس الحديث قد أوجدوا مبادىء عامة لكافة أنواع وألوان علم النفس ورتبوها ونسقوها، نوجزها حسب الشكل التالي[2]:

- مبدأ الانفعال.
- تعريف الانفعال.
- العواطف ـ الشعور بالرغبة وسلوك الانتظار.
- الانفعال والحياة الإجتماعية.. صلة الانفعال بالأمراض الجسمية ـ والطب السيكوماسوتي. Psychosomatic Medecine.
- صلة الانفعال بالأمراض النفسية.
- المزاج الانفعالي الشاذ.
- التعبيرات الانفعالية.
- آثار الانفعال في الوظائف العقلية والسلوك.
- نقد النظرية ـ الهيبوتلاموسية.
- الشروط العصبية للشعور بالانفعال.
- المظاهر الفسيولوجية.
- طبيعة الانفعال.
- مثل نموذجي للانفعال ـ الدغدغة.
- ملحق ـ في الغدد الصم.
- التكامل الكيميائي.

(١) مبادىء علم النفس ص ٣٠ ـ ٣٣ تأليف الدكتور مصطفى غالب.
(٢) مبادىء علم النفس ـ ص ٥٤ ـ ٥٥

- بناء الغدة الصماء.
- الغدة النخامية Hy pophsisor-pituilary — gland-
- الغدة الدرقية ـ TRyroid gland
- الغدة المجاورة للدرقية. Parathyroid glands
- الغدة الأدرينالينية أو فوق. Adernal gland
- الغدة الجنسية. Sex gland
- مبدأ تكوين العواطف.
- أنواع العواطف. Sentiments
- تكوين العاطفة وصراع العواطف.
- أثر العواطف في الحياة النفسية والسلوك .
- الأزمات النفسية وطرق حلها .

وفي نهاية مطافنا في الأفكار والآراء النفسية الحديثة ، يمكننا ان نذهب الى ان علم النفس الحديث قد طور بالفعل هذه العلوم وصهرها في بوتقة تشتمل على كافة ما يحيط بالنفس من متاهات احساسية وانفعالية وفسيولوجية . وكان بودنا ان نقدم المزيد من هذه الآراء والأفكار العصرية ، ولكن ضيق المجال حال بيننا وبين تحقيق هذه الرغبة . فعسى ان تسمح لنا الظروف في المستقبل في التوسع أكثر فأكثر .

هبوط النفس من العالم العلوي وارتباطها بالجسد

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

هذا المطلع من قصيدة ابن سينا العينية التي وصف بها النفس بأنها قد هبطت من العالم الروحاني العلوي حيث تعلقت بالأجسام في العالم

الأرضي ـ أي كيفية بدء الخليقة ووجود الانسان الأول على هذا الكوكب .

ولم يكن ابن سينا الفيلسوف الوحيد الذي تحدث في مؤلفاته عن هبوط النفس الإنسانية بل سبقه الى ذلك الكثير من الفلاسفة والحكماء وعلى رأس هؤلاء المعلم الأول سقراط الذي قال كلمته الخالدة في معبد دلف : « اعرف نفسك بنفسك » واعتقد ان النفس متمايزة عن البدن ، فلا تفسد بفساده بل تخلص بالموت من سجنها وتعود الى صفاء طبيعتها باعتبارها جزء من الكل الذي انفصلت عنه لجناته ارتكبتها في العالم العلوي لذلك يجب تهذيبها كونها قائمة بالقوة ناقصة بالفعل ليصار الى تعليمها وإفادتها عن طريق الاكتساب من مفيد يفيدها وينقلها من حد القوة الى حد الفعل حيث المثالية والكمال المطلق .

ولا نغفل ايضاً ما قاله افلاطون تلميذ سقراط حول هبوط النفس حيث يقول : « إن النفوس الإنسانية كانت في عالم الكواكب تتبعها كما في عربة ، لتطل على عالم المثل . وعجزت في احدى محاولاتها عن اللحاق بنفوس الكواكب وبلوغ قبة السماء ومشاهدة عالم المثل ، فهبطت من علوها وحلت في أبدان بشرية . ولم يكن الهبوط من عالمها العلوي سوى جناية وعقاباً على ما ارتكبته النفس من افعال في عالمها العلوي السماوي . [١]

وأما ارسطو فقد ذهب بفلسفته بميسم الواقعية التي لا صلة لها بالخيال . لقد عالج في فلسفته العلوم الانسانية العقلانية التي كانت معروفة في عصره . فبذلك خالف متقدميه من الحكماء والفلاسفة وخاصة استاذه افلاطون الذي ناقشه في آرائه ونقد الكثير من نظرياته وافكاره الماورائية والطبيعية ، وما يدور منها حول الموجودات الطبيعية ، وهل هي أشباح تقابلها مثل كما يعتقد معلمه افلاطون ؟ وليتمكن أرسطو من تعليل الأجسام الطبيعية يرى انها مركبة من مبدأين : هيولى أي مادة أولى غير معينة أصلاً وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً . وعن صورة وهي المبدأ الذي يعين الهيولى ويكسبها ماهية خاصة

(١)في سبيل موسوعة فلسفية ـ أفلاطون ـ ص ٥٨ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

ويجعلها شيءاً واحداً وهي ما نتعقله من الأجسام . إن الصورة هي المثال الافلاطوني انزله ارسطو من السماء ورده الى الأشياء فصارت هذه حقائق بعد ان كانت عند افلاطون أشباحاً . والهيولى هي بمثابة الخشب قبل ان يصنع منه شيء . فتكون الصورة بمثابة الشكل الذي يعطي للخشب فيصير تمثالا او آلة من الآلات .

والهيولى ليست ماهية او كمية ، وليست واحدة من المقولات المعروفة إذ هي قوة صرفة لا يمكن ان تدرك في ذاتها منفصلة عن الصورة ، ولا يتصور ابداً ان تكون ثمة هيولى بدون صورة . اما الصورة فهي كمال أول للهيولى ، او هي فعل اول للهيولى ، او هي أيضاً تحقق بالفعل لها وتكون الهيولى بالقوة ، وتصبح الصورة هي ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة اي ان الصورة هي التي تحدد شكل الهيولي وتعينها كموضوع .

ونلاحظ ان هذين المبدأين ، أي الصورة والهيولى يتحدان اتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً ، وكل واحد من هذين المبدأين ناقص في ذاته مفتقر الى الآخر بحيث لا يمكن ان ينفصل عن الآخر ، وكل ما يمكن ان نفعله بصددهما هو ان نتصورهما منفصلين في الذهن فقط ، والتصور الذهني غير الوجود الواقعي . ولو ان التصور عند ارسطو لا بد ان يستند الى واقع محسوس ، وعلى هذا فانه يتعذر - حتى تصور - ان نقول بهيولى او بصورة منفصلة . فلا توجد هيولى منفصلة أي مفارقة للصورة ، او صورة مفارقة للهيولى في حالة وجود النفس قبل اتصالها بالبدن ، او في حالة الموت بعد إنفصال النفس عن الجسد . (١)

ولكن هذا التحديد لا ينصب على الصور المفارقة أصلاً بالذات وهي تلك الصور المعقولة التي ليس من طبيعتها ان تحدد بأي هيولى ، مثل : صورة الله والعقول التي تدبر الكواكب وتحركها . وهذه الصورة المفارقة هي التي لا يمكن تصورها متحدة بهيولى على الإطلاق . ومن ناحية أخرى لا توجد صور

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية - أرسطو - ص ٤٨ - تأليف الدكتور مصطفى غالب .

أخرى قائمة بذاتها غير هذه الصور المفارقة المعقولة التي أشرنا اليها . ويتضمن هذا التحديد الأخير رداً صريحاً على نظرية افلاطون في المثل ، وذلك ان افلاطون قد جعل جميع الموجودات الجوهرية مثلاً في عالم المثل المعقولة ، أي معقولات مفارقة قائمة بذاتها ، فلم يكتف بتعيين طائفة محدودة من المعقولات القائمة بذاتها كما فعل ارسطو الذي قصرها على الله والعقول المفارقة . أما بقية الموجودات الجوهرية فهي عند ارسطو صور في هيولى ولا يمكن ان تنفصل عنها ، بينما هي صور مثالية قائمة بذاتها عند افلاطون . وعلى هذا فان ارسطو يرفض بالتالي القول بمشاركة المعقولات في المحسوسات ولكنه يتمسك بالقول بأن ثمة إتحاداً جوهرياً او وحدة بين القول وهو الصورة والمحسوس وهو الهيولى . (١)

ويقول ارسطو وهو بناقش نظرية المثال الأفلاطوني : « ونستطيع ان نبحث مسألة تجوهر الأجسام من وجهة أخرى ، فنلاحظ ان من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة او الفن ، ومنها ما هو بالإتفاق اي المصادفة ، والأجسام الطبيعية هي الحيوانات واعضاؤ ها ، والنباتات والعناصر وهي تختلف اختلافاً بيناً عن التي ليست بالطبع . فان الموجود الطبيعي حاصل في ذاته على مبدأ حركة وسكون بالاضافة الى المكان او الى النمو والذبول ، او الى الإستحالة . أما المصنوعات كالسرير والرداء وما أشبه ، فان اعتبرناهما بما هي مصنوعات لم نجد فيها اي نزوع طبيعي للحركة ، فإن تحركت ، فذلك اما بالمواد المركبة منها ومن هذا الوجه ، واما بفعل الصانع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه بالطبيعة ، فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه اولاً وبالذات لا بالعرض .

وقد عرفنا ما هي الحركة ، وسنعود اليها . اما السكون فهو غاية الحركة ، فان جميع الحركات الطبيعية ـ ما عدا حركات الأجرام السماوية ـ من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ومن نمو النباتات والحيوان لها الى حد تنتهي اليه بالطبع وتسكن عنده ، فلا يوجد كائن يفعل أي شيء كان او

(١)في سبيل موسوعة فلسفية ـ أرسطو ـ ص ٤٩ ـ ٥٠ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

ينفعل بأي حال من أي كائن على ما يتفق ، ولا يوجد كون هو كون أي موجود عن أي موجود ، ولا يوجد فساد هو انحلال شيء الى اي شيء .

أما قولنا القائمة فيه أولاً وبالذات فللتمييز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة او بالاتفاق .

وأما قولنا لا بالعرض فيتضح معناه من ملاحظة ان الطبيب الذي يداوي نفسه فيبرأ ، ليس علة للصحة من حيث هو مريض وقابل للصحة . لذلك قد نفترض هاتان الكيفيتان ، فتوجد احداهما في شخص والأخرى في شخص آخر ، وهكذا الحال في جميع المصنوعات فليس واحد منها حاصلاً على مبدأ صنعه وحركته ، انما مبدأ بعضها خارج عنها كالبيت ، ومبدأ البعض الآخر داخل ، ولكنها علل لأنفسها بالعرض لا بالذات كما تقدم . وليست الطبيعة نفساً كما ظن أفلاطون ، فان الفرق بعيد بين حركة الحي الذي يتحرك ويسكن بذاته وحركة الجماد الذي لا يستطيع ان يبدأ الحركة ولا ان يقفها ، وانما الطبيعة هي الصورة ، والصورة طبيعة الشيء ما دام الشيء فانه يبقى هو هو ويفعل كل ما يفعل بصورته اما الهيولى فليسن طبيعة لأنها بالقوة وما هو بالقوة لا يقال له مصنوع ولا طبيعي حتى يخرج الى الفعل ، أي يتخذ صورة وماهية . (١) .

ثم يضيف أرسطو : « إن الصورة مبدأ اول للموجود الطبيعي لأنها فعل . أما الهيولى فهي قوة ، والفعل متقدم على القوة ، اذ أن الفعل تمام القوة وكمالها ، والقوة نقص بالنسبة للفعل . ونسبة الفعل الى القوة كما يعتقد أرسطو هي كنسبة المستيقظ الى النائم ، وكنسبة المبصر الى مغمض العينين ، او كنسبة التمثال الى المعدن الأصفر ، فكل من الشخص المبصر والتمثال بالفعل موجود بالفعل ، وحقيقة الفعل فيها هي : الرؤية للمبصر والصورة للتمثال . (٢)

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ ارسطو ص ٥١ ـ ٥٢ . وتاريخ الفلسفة اليونانية : كرم ص ١٣٧

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية ـ ارسطو ـ ص ٥٣ ـ ٥٤ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

أما الرئيس ابن سينا الذي يعتبر من كبار الحكماء والفلاسفة الذين افردوا العديد من المصنفات التي تحدثوا فيها عن النفس وكيفية هبوطها من العالم العلوي الى العالم السفلي حيث قال : « إن النفس جوهرة روحانية مشعة نورانية كانت تعيش في عالم المثل حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى العالم السفلي كارهة لمفارقة العالم العلوي بسبب إثم ارتكبته النفس فهبطت الى الجسم (١) مما جعلها تحبس في هذا القفص المظلم الكثيف المباين لطبعها وهو الجسم الذي اعده الله لها حيث يقول في كتابه الكريم : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ (٢) . وكما جاء في القرآن الكريم : ﴿ خلق الله جسد آدم من أديم الأرض ، ثم جعله ملقى على باب الجنة أربعين سنة ﴾ وهو الوقت الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال: ﴿ هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا ﴾ (٣) فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر في شيء منه إلا صار لحمًا ودماً ، فلما بلغت أنفة العطسى فألهمه الله تعالى ان قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى : يرحمك ربك يا آدم . فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من الله تعالى . (٤)

ثم قال ابن سينا : « من عرف نفسه عرف ربه » (٥) . فالنفس مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة للجسم المادي الذي تحل فيه فهي لا تنتمي الى هذا العالم المادي ، وإنما هبطت الى هذا العالم المادي من عالم الروح عندما تهيأ لها البدن الملائم الذي تحل فيه . ثم فلننظر في تأويل ابن سينا للرموز والأمثال التي يضربها الله للناس على لسان نبيه ، يقول تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور ، يهدي الله لنوره ما يشاء ويضرب الله

---

(١) الاشارات والتنبيهات ـ القسم الثاني ـ ص ٣١٩ ـ

(٢) سورة الحجر ـ آية ٢٩

(٣) سورة الإنسان ـ آية ١ .

(٤) الكشف والبيان الشاه رودي ـ ورقة ٦ ـ مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و

(٥) مبحث عن القوى النفسانية ـ ابن سيناء ـ ص ١٦

الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ﴾[1]

أما تفسير ابن سنا نفسه لتأويل هذه الآية فهي كالآتي : « النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتي ومستعار . والذاتي كمال مشف من حيث هو مشف . والمستعار على وجهتين : إما الخير واما السبب الموصل الى الخير ، والمعنى هو القسم المستعار بكلا قسميه ، أعني الله تعالى خيراً بذاته وهو سبب لكل خير ، كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي .

وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل . وقوله مشكاة ، فهو عبارة عن العقل الهيولاني والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة التهيؤ للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الإنعكاس فيه اشد والضوء اكثر . وكما ان العقل مشبه بالنور كذلك قابله مشبه يقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ، وأفضل الأهوية هي المشكاة . فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور والمصباح هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال للمشف كما حد به الفلاسفة فخرج له من القوة الى الفعل .ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة

وقوله في زجاجة ، لما كان بين العقل الهيولاني والمستفاد مرتبة اخرى وموضع آخر ، نسبته كنسبة الذي بين المشف والمصباح ، فهو الذي لا يصل في العيان المصباح الى المشف بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة ، لأنها من المشفات القوابل للضوء .

ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب دري ليجعلها الزجاج الصافي المشف ، لا الزجاج المتلون الذي لا يستشف ، فليس شيء من المتلونات يستشف توقد من شجرة مباركة زيتونة ،يعني به القوة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما ان الذهن موضوع ومادة للسراج . لا شرقية ولا غربية ، الشرقي في اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث يفقد النور ،

(١) سورة النور آية ٣٥ .

ويستعار الشرق من حيث يوجد فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه النور فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل اصل الكلام النور بناء عليه وقربة ثلاث ومعادنها . فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ، ما اقول إن الفكرية على الإطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النور على الإطلاق ، فهذا معنى قوله لا شرقية ولا هي من القول البهيمية الحيوانية التي يفقد فيها النور على الاطلاق وهذا معنى قوله ولا غربية .

ثم قوله : يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، مدح القوة الفكرية . ثم قال : ولو مسها ، يعني بالمس الاتصال والافاضة . وقوله : نار ، لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقي وآلاته وتوابعه مثل الحامل الذاتي الذي هو سبب له في غيره بالحامل له في العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذي لون في الحقيقة فالعادة العامية انها مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط » (١)

ثم نلاحظ بأن ابن سينا يعود الى التحدث عن النفس الجوهرة القدسية الروحانية حيث يقول : « إن النفس انما صارت الى هذا العالم رحمة الله على هذا العالم وتزييناً له ، بأن تكون فيه حياة وعقل . فانه ما كان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام وقد نحى ما هو ممكن من الحياة العقلية . واذا كان ذلك ممكناً لها وجب ان يفيض من العناية الإلهية التي هي جود محض ، ثم لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك اسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم وليكون فيه من كل شيء مما في العالم العقلي ما يمكن ، اي فتكون المادة الجسمانية فيه مصورة بصورة هي محاكية للصورة العقلية الحقة التي في عالم العقل على ما يمكن وان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك . (٢)

من هذه المنطلقات الحقانية نلاحظ بأن ابن سينا يعتقد ان النفس صورة الجسم تمكنه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله وواجباته

---

(١)الرسالة السادسة في اثبات النبوات ـ تسع رسائل ـ ابن سيناء ص ١٢٥ ـ ١٢٧

(٢)تفسير كتاب « اتولوجيا » من الانصاف ص ٤٥ ـ ٤٦ ـ ابن سيناء ـ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي .

الخاصة به . إن السيف مثلاً : حديدة مسنونة تقطع ، فحديدته هي جسمه المادي وحدته الناتجة عن أنه مسنون والتي يقطع بها هي صورته الروحانية او نفسه . وكذلك الإنسان لا يسمى انساناً بالأجزاء التي فيه من العناصر الأربعة التي هي : النار ، والهواء ، والماء ، والتراب ، بل بعقله الذي به يتأمل ويفكر ويخلق ويبدع . والنفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها ، بل كلما حدث بدن صالح للحياة حدثت له نفس خاصة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها . والنفس لا يمكن ان تأتي من شيء مادي كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم . لذلك فهي متصلة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول .

وبينما كنت مستغرقة في تأليف هذا الكتاب الذي عرضت مواده على استاذي الدكتور مصطفى غالب قدم لي رسالة مخطوطة من مكتبته الخاصة تسمى بالرسالة المفيدة من تأليف الداعي الاسماعيلي علي بن الوليد يشرح فيها قصيدة ابن سيناء العينية التي تحدث فيها عن هبوط النفس من العالم العلوي . منها انا أورد الرسالة بنصها الحرفي وهي تنشر لأول مرة .

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

الحمدلله منور بصائر اتباع آل محمد بنور الرشاد ، ومطلعهم بموادهم الرحيمية من أسرار الخلقة على ما غاب من المتكبرين عن طاعتهم من العباد ، النازل فيهم وفي جدهم المصطفى (ﷺ) (إنما انت منذر ولكل قوم هاد) [2] نحمده اذ من علينا باتباعهم ، ونشكره إذ جعلنا من اشياعهم ، حمد من عرف موقع الحمد ، وشكر ، وأودي في محبتهم فرضي احتساباً وصبر ، وشهد ان لا إله الا الذي حجب الألسن عن ان تصفه ، فخضعت

---

(١) الرسالة المفيدة ـ تأليف علي بن الوليد ـ تنشر لأول مرة بنصها الحرفي .

(٢) سورة الرعد آية ٧ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مذعنة مقرة بالحيرة والحسور ومنع الخواطر ان تكيفه ، فأهطعت [1] معترفة بالعجز عما رامته والحور ، وكيف يحيط المحدث المصنوع بمن احدثه وصنعه ، او يجد المخلوق المخترع سبيلاً الى صفة من خلقه واختراعه جل ثناء ربنا وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وأشهد ان محمداً أفضل منتخب ١ اختاره لإداء رسالته ، واشرف مبعوث مقرب بعثه لهداية بريته ، الرحمة الممثلة للأبصار بالهيكل الإنساني الحائز من مراتب التأييد ، المقام القدساني ، صلى الله عليه وآله وعلى وصيه وابن عمه وقاضي دينه ، وكاشف غمه ، علي بن أبي طالب نافخ روح الحياة في جسم شريعته المطهرة ببيان التأويل ، وموضح ما استتر من المعاني الشريفة في مضمون التأويل ، والهادي لمن ائتم به من الأمة الى قصد السبيل ، وعلى زوجته الحوراء ، فاطمة الزهراء ، دوحة الأغصان الامامية ، ومقر الزبدة الاسلامية ، وعلى ولديها الإمامين الفاضلين السبطين الطيبين مستودع سر الإمامة ومستقرها ، الحائزين من شرف النبوة والوصاية (ﷺ) قصب فخرها ، وعلى الائمة من ذرية الحسين بن علي هداة الخلائق ، وبيوت انوار العزيز الخالق ، والسالكين بشيعتهم اشرف المناهج واوضح الطرائق ، وعلى من سبقت به البشائر ، قبل تشخصه ، والإعلام الزبدة المتحصنة لها الليالي والايام ، سيدنا ومولانا وإمام عصرنا الإمام الطيب أبي القاسم أمير المؤمنين خاتم دور الأشهاد ، ومفتح دور الإبدال ، وعلى الائمة من ذريته ٢ الطاهرين الامجاد وسلم تسليما .

فان بعض الاخوان الفضلاء اكثرهم الله تعالى وانماهم واحاطهم من المكاره في دينهم ودنياهم ، وحماهم . عثروا على قصيدة منسوبة الى الرئيس أبي علي بن سينا قدس الله روحه ، أغمض معانيها ، ولوح بأسرار حقيقته أسس عليها مبانيها ، لئلا يستخرج دفائنها المكنونة ، ويغوص على دررها الثمينة ،

---

(١) فاهطعت : هطع ، هطعاً وهطوعاً : أسرع مقبلاً خائفاً ـ أو اقبل بنظره على الشيء فلم يرفعه عنه

ويهتدي الى ما ضمنه فيها من المعاني الشريفة ، والعلوم الغامضة اللطيفة ، إلا من انعم الله تعالى عليه بالاستملاء لها من أربابها ، وأسرى اليه لطفاً من خزان بيوت الحكم لقصده اليها من أبوابها ، ولئلا يطلع عليها من غلبتة شقوته من احزاب الشياطين والأبالسة المدعين لما لا يستحقونه من المراتب تسلقاً على التكالب في الحطام الزائل والمنافسة ، وليكون ما احتوت عليه من الرموز إيقاظاً لذوي التمييز من سنة الغفلة ، ليبحثوا عن مغيباتها وتذكار لأرباب العالية ، ليتطلعوا على الاشراف على الغازها ومكمناتها ، وسألني ايضاح ما اودعه فيها من الأسرار اللطيفة والألغاز التي اشار اليها في مضمونها من الحقائق الشريفة ورمز .

وتعين علي فرض إجابته وإسعاف أمله ٣ وتلبية دعوته ، رغبة في ثواب الله في نشر الحكمة للطالبين من اهلها ، وإيصالها الى الراغبين المستحقين لها ، العارفين بفضلها لقول النبي (ص) لا تعطوا الحكمة غير اهلها فتظلموها ، ولا تمنعوها اهلها فتظلموهم . وجعلت ذلك في هذه الرسالة ، وسميتها بالمفيدة في إيضاح معنى القصيدة ، وبالله أستعين وعليه اتوكل ، ومن بركة من تشتمل على دائرته ، ويحيط به فلكه إستمداد المعونة فيما انحوه منه وعليه المعول ، ولم اعد فيما اوردته طريق الإشارة القريبة من العبارة صيانة للحكمة ان تقع في يد من لا يستحقها من الرعاع الجهال ، ورعاية الأسرار اولياء الله ، عن ان ينالها من لا يستوجبها من الأشرار ذوي العناد والضلال ، فما كان في ذلك من خطأ من غير عمد وزلل وزلة ، بغير قصد منسوب الى تبلد بصيرتي ، وقصور صورتي ، وما كان من طوب فمن بركات اولياء نعمتي ، وأسباب هدايتي ، وبالله تعالى وبركاتهم ، أعوذ من الخطأ والزلل واستهدي التوفيق الى صواب القول والعمل ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع ٤

محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره اليك وربما — كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما انست ولما واصلت — ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأظنها نسيت عهوداً بالحمى — ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا حصلت بهاء هبوطها — في ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت — بين المنازل والطلوع الخضع

تبكي إذا ذكرت عهودا بالحمى — بمدامع تهمي ولم تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التي — درست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشكل الكثيف وصدها — نقص عن الأوج الفسيح الأرفع

وغدت مفارقة لكل مخلف — عنها خليف الترب غير مشيع

حتى اذا قرب المسير الى الحمى — ودنى الرحيل الى العطاء الأوسع

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت — ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق — والعلم يرفع قدر من لم يرفع

فلأي أمر أهبطت من شاهق — سام الى قصر الحضيض الأوضع

ان كان اهبطها الإله لحكمه — طويت عن الغز اللبيب الأروع

فهبوطها لا شك ضربة لازب — لتعود سامعة لما لم تسمع (٥)

وتكون عالمة بكل خفية — في العالمين وخرقها لم يرقع

وهي التي قطع الزمان طريقها — حتى لقد غربت بعين المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى — ثم انطوى فكأنه لم يلمع

نقول بعون الله تعالى وهدايته ومادة وليه في أرضه (ﷺ) وإفادته أما قوله :

هبطت إليك من المحل الأرفع — ورقاء ذات تعزز وتمنع

فإنه عنى بذلك ما جرى من فتور من فتر عن قبول الإجابة في عالم الإبداع ، وتخلفه وتهيئه للنكوص بعد الاعذار اليه وتكتفه وما كان من مخاطبة الحق سبحانه له عند تقهقره ناكصاً على العقب بقوله تعالى : (انطلقوا الى ظل

ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب) (١) وهي الثلاثة الأبعاد المقومة لذوات الأجسام المنحطة بها الى دركات النقص عن درجات الكمال والتمام . وبقوله تعالى : ﴿ اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ﴾ (٢) . فأهبطوا من عالم اللطافة الى محل الكثافة ، ومن فضاء الأنوار العالية الى محل الأجسام البالية ، وأسر الطبيعة وبحر الهيولى المتلاطم الأمواج ، وظلمة عالم الكون والفساد ، ودار المزاج .

ورقاء ذات تعزز وتمنع ٦ .

إشارة الى ما كان سبق من التكبر عن الخضوع لمن سبق عليهم باجابته وتمنعهم عن طاعة من أمروا بطاعته وانقسامهم في ذلك الى نادم مستغفر بعد تعذر الإمكان ، وشاك متحير هو بالحقيقة هؤلاء الثلاثة الأركان ، ومصر ومستكبر ، هو قسم الأرض التي عليها نقطة المركز والمكان ، وما كان من المدبرتعالى من أقدره من وضع كل قسم من هذه الثلاثة الأقسام في موضعه اللائق به بمقتضى العدل لما اطلع عليه من سابق نياتهم وترتيب كل شيء من ذلك في مكانه الذي يستحقه لما علم من باطن طوياتهم ، أفلاكاً وكواكب ، هي الآباء ، وأركاناً هي الأمهات ، لتكون النتيجة المواليد التي اولها المعدن ، وغايتها الإنسان الحقيقي الذي هو القصد ، وعليه المعول ، واول الفكر ، وآخر العمل الولد التام الحائز لما فات من رتبة الكمال والتمام ، الخالق لموجده في موضعه ومكانه . والمدبر لما كان مصروفاً اليه من ذلك العالم واركانه ، فجعل المدبر جلت قدرته ، أجزاء العالم الكبير مرتبة بعضها في أفق بعض ليقع بتقابل المكاسبة والمشاكلة والمشابهة والمماثلة اتصال الضد بضده المنافر له ، ويحصل باتصال البعض بالبعض الغرض الذي قصد اليه متولي أمره

---

(١) سورة المرسلات آية ٣٠ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٦ .

فكان ٧ الطرف الأعلى منه الـذي هو الفلك المحيط ، أصفى الهـابط وأشرفه ، وأقربه مناسبة لما فوقه والطفه ،كادت هيولاه تتحد بصورته للطافته وكونه الغاية المتهيء لما يكون منه لبساطته ، وشفافتـه وكانت الأرض هي الطرف الأدنى من العالم اكثف أجزائه وأشدها ظلمة ، وأبعدها عن ذلك العالم الشريف ، وأقلها قبولاً لما يراد خروجه بموجب العدل والحكمة ، حتى كادت صورتها تشبه هيولاها لبعد نسبتها ومشاكلتها لعالم الأنوار ، وانحطاط رتبتها ، وما كان بين هذين الطرفين من الأفلاك الدائرات ، والأكبر المتحركات كلما كان اقرب من الطرف الأعلى كان الطف وأشرف ، وصورته على هيـولاه أغلب ، وما دنى الى الطرف الأسفل كان انقص ، واكثف ، وصورته أشبه هيولاه واليه أقرب ، (ذلك تقدير العزيز العليم) (١) (وما ربك بظلام للعبيد) (٢) وقد ذكر ذلك الشخص الفاضل صاحب الرسائل صلوات الله عليه ، في كثير من رسائله الشريفة منه ما لوح به ، ومنه ما صرح ، فمن ذلك قوله في الرسالة الجامعة عند ذكره في الرسالة ،العالم إنسان كبير ، وهو : إذ قالت الحكماء النفوس الجزئية ، فانما عنوا بها القوى المنبثة من النفس الكلية الهابطة ٨ الى المركز السفلي المنساقة الى عالم الطبيعة المتخلفة عن قبول الإفاضة العقلية التي لحقها الفتور عن التسبيح ، والتقديس في محل الأنوار ، فاهبطت الى قرار المركز وتكليف العبادة ، وصعوبة الطاعة بالآلة الجسدانية ، والأشخاص الطبيعية ، وكانت بنوع ليست هي به الآن ، واليه ترجع إذا تابت من خطيئتها ، واستقالت من عثراتها ، ولذلك تابت وأنابت عادت الى روح وريحـان ، ورب غـير غضبـان ، وان عصت وأبت وأصـرت ، واستكبرت ، وعن المنذرين تخلفت ، وان ذكرت لا تتذكر ، وان بصرت لا تتبصر ، تحيرت ، وتقطعت كتقطع السيل المنحط من ذروة الجبل في تخوم الأرض ، وصارت في ظلمات أسفل السافلين ، وهي تارة تنزل بالفساد ،

---

(١) سورة الانعام آية ٩٦ .

(٢) سورة فصلت آية ٤٦ .

وتارة تطلع بالكون الى محل الأجساد ، وتارة يتصرف بها الزمان وتغاير الأيام ، وتنبت في الآفاق ، وتتقطع أمماً . ثم ما جاء عنه عليه السلام في جامعة الجامعة عند ذكر آدم الكلي وزوجته ، وابليس الكلي ، والشجرة المنهي عنها ، وهو قوله (ﷺ) : وما كان من الأمر في ذلك في البداية والمعصية الحادثة في عالم النفس ، وكيف كان انسياق الأمر ، وسريان القوة النفسانية في اول الاشخاص الانسانية ، وهي الصور الآدمية ، وهو آدم الجزئي العاصي الواقع به النهي عن أكل الشجرة النباتية ، وبيان ذلك في بدايته ، في حال البسائط الأولى حين ظهوره في العالم الصغير ، إذ كان ما بدى بالبسائط بالقوة ، بدى في عالم التركيب بالفعل . إلى قوله صلوات الله عليه في هذا الفصل : إذ كانت البداية ، لا اختلاف في جوهريتها من جهة الخلقة الابداعية ، وإنما وقع الاختلاف والتباين في الإضمارات البادية في الأوهام والمتخيلات هذا قوله صلوات الله عليه .

ولو أردنا التوسع في الاستشهاد على ذلك من الرسائل الشريفة وسواها من كلام موالينا (ع) وتأليفات حدودهم أعلى الله قدسهم ، لخرج ذلك من حد ما بينا عليه هذه الرسالة . وفي القليل من ذلك ما يغني طالب الكثير منه ، وقد لوح مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) بشيء من ذلك في مواضع من كلامه في نهج البلاغة وغيره . فمن ذلك قوله : ولينتظر احدكم ، أسائر هو ام راجع من الآخرة ، قدم واليها يرجع . ويكفي في ذلك ما استشهدنا به من قوله سبحانه : ﴿ انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من اللهب ﴾ (١) وقوله عز وجل: ﴿ اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ﴾ (٢) ثم قال عز وجل: ﴿ يا ايتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾ (٣) . والمفهوم من كلام

---

(١) سورة المرسلات آية ٣٠ و ٣١ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٦

(٣) سورة الفجر آية ٢٧ ، ٢٨ .

العرب انه لا يقال للواحد إرجع الى موضع كذا إلا اذا كان قد تقدم ، كونه فيه وفي بعض هذا غنية لمن وفقه الله لمعرفته ، وأرشده الى تصور حقيقته جعلنا الله من الموفقين لقبول الحق ، الراشدين به ، ولا جعلنا من المغضوب عليهم ولا الضالين بفضله وكرمه . وأما قوله :

محجـوبـة عن كـل مقلة نـاظـر وهي التي سفـرت ولم تتبـرقـع

فإنه عني بذلك ، بهذه الحياة الهابطة التي تقدم ذكرها لما غشيتها أمواج الحيرة ، والتبست بالأجسام ، وأحاطت بها سرادقات الشكوك ، وهوت في حنادس الظلام ، وهي المكنى عنها بالطبيعة تارة ، وبالخميرة الإبداعية تارة ، التي قال تعالى وهو : ﴿ الَذِي يُخْرِجُ الخَبْء في السَمَواتِ والأرض ﴾[1] فلا يخلو جزء من اجزاء العالم الكبير ومـوالده منهـا ، ولا يتعطل شيء من الموجودات الجسمانية منها ، وكيف يخلو منها وهي الجوهر الحامل لأغراضه المنتهية به الى أفضل أحواله ، وأكمل أغراضه ؟ وهي كما قال سيدنا حميد الدين ١١ أعلى الله قدسه ، فيها في المشرع الأول من السور الخامس ، من كتاب (راحة العقل) عند ذكره الجزئين اللذين هما الهيولى والصورة ، وبيانه أن الطبيعة هي الجزء الأشرف منها المكنى عنها بالصورة ، نقول فيها : إنها حياة بالفعل ، منبعثة من عالم القدس غير مستقلة في وجودها به يُعنى الهيولى الحامل لها . ثم قال : شائعة في عالم الجسد ، قد امتلأت السموات والأرض منها ، فلا يخلو منها شيء ، ولا يغرب عنها شيء ، هي فاعلة فيه تعطي كل شيء كماله الأول الذي يتعلق بكونه موجوداً ، فإذا نسب الى الموجودات التي وجودها على العموم سلوكاً من طريق الإحاطة بفعله ؛ فهو محرك لكل شيء هو فيه كمال لوجوده ؛ وعلى الخصوص الذي يكون بحسب أفعاله في كل قسم ، قسم ؛ فهو إذا حرك الأجسام العالية دوراً ملك ، وإذا حرك النار والهواء علواً خفة ، وإذا حرك الماء والشيء الثقيل ثقل ؛ وإذا حرك النبات للنماء نفس نامية ، وإذا حرك الحيوان لطلب الملاذ نفس حية ، وإذا حرك الإنسان للإحاطة بالموجودات نفس ناطقة ، والكل بكونه فاعلاً طبيعة واحدة .

---

(١) سورة النمل اية ٢٥

وبأفعاله والمواد المختلفة التي فيها تفعل كثيرة إلى آخرها . ذلك ذكره أعلى الله قدسه .

ثم إنا نقول : إن لخروج هذه الحياة الكامنة من القوة الى الفعل ، أديرت الأفلاك ، ورتبت الأملاك (١٢) ومخضت الأمهات ، وبرز المعدن والنبات ، وظهر الحيوان المكبوب ، وانتهت الغاية الى وجود الشخص البشري الذي هو الغرض المطلوب ، وذلك أن أول ما ظهر من المواليد المعدن ؛ فكانت هذه الحياة فيه كامنة غير ظاهرة بافعالها الكلية إلا بما شاهد من الخواص التي فيه كحجر المغناطيس ، والحديد ، وحجر الالماس ، والذهب ، والحجر المسماة بغاضة الخل والمنافرة بين الأسرب والماس حتى لا يكسره غيره مع ضعفه ورخائه ، وقوة الماس وشدته وغير ذلك مما يعرفه أرباب الخبرة بخواص الأحجار ، فلا تزال هذه الحياة تترتب علواً في أنواع المعدن حتى تنتهي الى أعلاها ، كالمرجان الذي هو من جهة جسمه معدن ، ومن جهة تكونه في البحر نبات . وإذا ظهرت هذه الحياة بجسم النبات صارت فيه أبين فعلاً ، وأقوى أثراً ؛ واكتسب قوى النفس النامية السبع وهي: القوة الجاذبة ،والقوة الماسكة ، والقوة الهاضمة ، والقوة الدافعة ، والقوة الغازية ، والقوة المنمية ، والقوة المصورة . فهي بالجاذبة تجذب لطافة المعدن وتمسكه بالماسكة ، ثم تهضمه حتى يوافق جسمها ويصلح للامتزاج بالقوة الهاضمة ، وتدفعه الى مواضعه اللائقة به بالقوة الدافعة ، وتغتذي به القوة الغاذية وتنمي أغصانها وفروعها بالقوة المنمية وتصورها ما تحتاج اليه من الأوراق ، والبذور ، والحبوب ، وغير (١٣) ذلك بالقوة المصورة . وصار لهذه الحياة في هذه الرتبة شعور لطلب الغذاء من المواضع التي فيها الرطوبة ، والتعرج عن المواضع الصلبة ، فلا تزال تتدرج في أنواع النبات حتى تنتهي الى غاية مثل شجر النخل الذي من حيث الصورة نبات ، ومن حيث الخواص والأفعال شبه الحيوان ، وذلك انه لا يثمر إلا بتلقيح أناثه بذكرانه ، وإذا قطعت رؤوسه جفّ وتلف ؛ وصورة نباته على ساق مشابه للقامة الألفية . ثم انها إذا علت هذه الحياة عن هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان المكبوب صعدت في مراتب أنواعه

درجة درجة ، واكتسبت الحواس الخمس التي هي : السمع والبصر والشم والذوق واللمس ، حاسة حاسة ؛ وصار لها حس الألم وحيلة الدفع ، أما بالهرب ، وإما بالمدافعة عن ذاتها . وقوة الانتقال من مكان الى مكان بالاختيار والإرادة ، فلا تزال تترقى في أنواعه حتى تبلغ إلى أشرفه وأعلاه ؛ كالفرس الذي هو من حيث الخلقة الجسمانية جملة من الحيوان ، ومن حيث الأخلاق ، مشاكل للإنسان . وإذا ظهرت هذه الحياة بالقامة الألفية اكتسب أموراً أخرى أشرف مما تقدم من المزاتب التي حازتها ، وأجل قدراً من القوى الأولى التي ملكتها وحازتها ؛ وهي قوة التخُيل ، والحفظ ، والفكر ، والذكر ، والفطنة ، والصنعة ، والروية ، (١٤) فلا يزال ينتهي بها الحال في مراتب نوع الإنسانية حتى تصل إلى غايتها ، وتركب طبقاً عن طريق حتى تبلغ الى نهايتها ، وهي مراتب ذوي التأييد المتصلين بالملائكة المقربين بنفوسهم اللطيفة لا أجسامهم الكثيفة . وذلك غاية تصل اليها وتتقدم إن قارنها التوفيق عليه ، ووقف العامل عن عمله فاتصل الآخر بالأول .

فمعنى ما ذكره في البيت من احتجابها هو ما ذكرناه من تدرجها في هذه المراتب من أدناها الى أعلاها ، وصعودها في معراجها حتى بلغت منتهاها ، وصعب معرفة ذلك ، وغمض الأمر فيه إلا على من ألهمه الله تعالى أخذه من أربابه هداة الأمة ، وأبواب الرحمة .

وأما قوله : وهي التي سفرت ولم تتبرقع . فهو ما بينا من ظهور أفعالها التي تعجز عنها الأجسام عند التحقيق والبيان . ولا يقدر على أصدار شيء منها إلا بها مما هو مشاهد للعيان ، متغن عن اقامة دليل وبرهان فاعلم ذلك .
وأما قوله :

وصلت على كره إليك فربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع

فمراده بذلك ما تقدم ذكره من انحطاطها قسراً بحكم الاضطرار . وذلك انه لما كان منها ما أوجبناه من التخلف عن الإقرار والتمادي على الجحود والاستكبار ، أحاطت بها ظلمات الثلاثة الأبعاد ، وأوجبت (١٥) الحكمة الإلهية ، الإقصاء ، والإبعاد ، وعلم متولي أمرها أن لا مقام لها في

ذلك العالم الشريف النوراني ، والمحل القدساني الروحاني ، وانه لا خلاص لها من دائها الملازم لذواتها إلا بكرور الأزمان ، وحركات الأفلاك ، وامتزاج الأركان ، فجعل بعضها لبعض إله ، ورتبها في مراتبها منفعلة بمقتضى العدل وأفعاله ، وذلك طريق الإكراه والإجبار الذي ليس له في شيء منه ، تصرف بإرادته ولا اختيار ، منقاسة فيه الى الكمال الأول الجسماني الذي هو الشخص بالقالب الإنساني وذلك معنى قوله : وصلت على كره إليك ، وهو بالحقيقة إكراه بين تخييرين وعسرين يسيرين ، وما يعقلها إلا العالمون . فسبحان من بدأ خلقه بالتخيير إيجاباً للعدل ، وبه عقب . وجعل الجبر متوسطاً بينهما لما رآه في الحكمة أولى وأوجب ولا إله إلا هو رب العرش العظيم .

وأما قوله : فربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع . فمعناه أن جميع النفوس الخيرة والشريرة تكره الموت . فأما النفوس الشريرة فإنها لما أنست بالعالم الطبيعي الحيواني ، والاستغراق في بحر الهيولي االظلماني ، ونسيت ما فارقت من العالم الشريف الروحاني ، وخفي عليها حالها ، واستتر عنها مبدؤ ها وما لها ، تمنت التمتع بهذه الحياة الدنيوية الفانية ، واختارت التثبت بهذه الأجسام البالية وكرهت الموت ، جهلاً منها بما تصيره (١٦) اليه ، وخوفاً مما تقدم عليه . وأما النفوس الخيرة ، فإن أولياء الله لما تحققوا ما وقعوا من هذه البلية ، وعرفوا ما كان من الذلة الموجبة لتلك الخطيئة ، وندموا على ما كان وفرط من أمورهم ، فلاذوا بالمتاب ، وغنموا اكتساب الخيرات بآلة هي الجسم ما داموا في محل الاكتساب . فلذلك كرهوا الموت ، وقد بين ذلك صاحب الرسائل (ع) فقال في كتاب مجالس التنظف لطهارة النفوس قولاً أوردناه ههنا بكلامه لما يشتمل عليه من المعاني الدقيقة ، والحكمة الغامضة العميقة التي تحار فيها ثواباً بالأفكار ، ويلوح من خلال الفاظها للبصائر سنا الأنوار . وهو : اعلموا أيدكم الله وإيانا بروح منه أن الموت مكروه عند كافة الناس ، فكل يكره نزوله ويشق عليه حلوله ، لا لعلة واحدة بل لعلل مختلفة . فالعلة التي لأجلها يكره أولياء الله الموت غير العلة التي لأجلها يكره أعداء الله الموت .

وقبل أن نذكر شرح ذلك ، فلنقدم مقدمة تكون تنبيهاً وتـوطئة لما أوردناه فنقول : ان النفس الناطقة في الإنسان خصت بثلاثة أفعال من الأفعال الشريفة الحسنة اللطيفة منها تأدية النفس بمشاركة البدن وهو النطق الظاهر للحس ، أعين العبارة عن نطق الناطق ، والإشارة بالكـلام الجاري عـلى اللسان بالكلام المصور في الجنان . وبالجملة الإعـراب عن الضمير (١٧) والإبانة عن ذات الصدور ، وصنف ما تؤديه بقوة الفكر والروية لاستخراج الأمور الخفية بالقياس على الأشياء الظاهرة الجلية ، والاستنباط للمعاني الدقيقة المستـورة . وصنف منها تؤديـه بقوة الـرأي والتدبـير ، وتحصيل الأمـور ، والتقدير ، هو إيثار أفضل ما في طريق الامكان ، واختيار خير ما في حد الجواز . فبهذا تعلم أن ذاتها وإن وصفت بالوحدة فهي من جملة قواها النطق الظاهر وهو اللفظ بالكلام والعبارة . باللسان ، والإعراب عن الضمير ، وأشر قواها وأخصها الاختيار لأفضل ما هو في حد الجواز وإيثار خير ما هو في طريق الامكان . وبهذه القوة تصير عارفة بذاتها ومعرضة لها إلى معاني ما يخصها ، ومميزة بحسن اختياراتها ، ومحصلة لما اقتنت في ذاتها ، ومرقية لها إلى أشرف الاخلاص ، ومعرفة إلى النجاة والخلاص .

ثم بهذه القوة تصير مدبرة للأنفس الناقصة ، ومفضية عليها العلم والحكمة ومستخرجة لها بالتدريـج والترقيـة والتمرين والتـوطية الى أشـرف الفضيلة ، وحقيقة الوسيلة وأفضل رتبة فيها واعلى درجة منها وهي النبوة ، ورتبة الرسالة وقبول الوحي ، والاطلاع على أسرار الغيب وهو آخر درجة تبلغ اليه النفوس البشرية ، والأشخاص الأنسية (١٨) وهو الإشراف على حقيقة الحق ، والواسطة بين الخالق والخلق . ومتى سعدت بها نفس من النفوس ، وأناف عليها شخص من الأشخاص سميت حينئذ نفسـاً مشفة ، وروحـاً مقـدسة ، ورسـولاً ، ونبياً ، وسفيـراً ، وأميناً ، ومحـدثاً وملهـمًا ، ووليـاً ، وصفياً ، وصديقاً ، وبصيراً موفقاً لإيثـار المحامـد المنجية ، ومعصـوماً من الزمائم المردية ، وصار داعياً الى الله تعالى والى مرضاته ومبلغا لكتبه ورسالته ، ومنبهاً على اسرار غيبه ، ومبيناً لغوامض كتبه ، وقائمًا بين الله وبين عباده ومجاهداً في الله حق جهاده اعلاناً واسراراً وكتماناً واظهاراً وانذاراً . ومبيناً

للناس ما نزل اليهم ومعرفاً لهم ما فرض عليهم كما قال جل من قائل : ﴿ وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ [1] وقال تعالى : ﴿ وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نـزل اليهم ولعلهم يتفكرون ﴾ [2] . ثم من بعدهم الخلفاء الراشدون والائمة المهذبون الذين يقضون بالحق وبه يعدلون . ثم من بعدهم علما الأمم وامناء الملل واولياء الله تعالى الأبـرار ، والابدال ، والأخيار ، والحكماء الإلهيون والفلاسفة الربـانيون ، ثم الفضـلاء المبرزون والعقلاء المخلصون ، ثم عامة الناس ودهماتهم ، ثم البهائم ذوات القوائم الأربع ، ثم الحيوانات ثم الأشجار ، والنبات ، ثم الأجسام والجمادات ، الى آخر الموجودات المميز لها كلها على اختلاف صورها وتباين فنونها وحركاتها ، وهو الممسك لمراتبها الى خصائص (١٩) درجاتها كما قال عز وجل :﴿ اللهُ نُور السَّموات والأرض ﴾ [3] وقوله : ﴿ انَّ الله يُمسك السموات والأرض إن تزولا ﴾ [4] . فالنفوس متفاوتة في قبول هذا النور ، فاكثرها قبولاً الملائكة المقربون ، ثم الأنبياء المرسلون ، ثم الائمة والأولياء ، والابدال ، والحكماء ، والفضلاء ، والعلماء ، ثم الأمثل فالأمثل ، والأقرب فالأقرب ، فالموجودات كلها حصلت محفوظة معقولة مضيئة منيرة بتبليغ هدايته الشـائعة السـارية الفائضة الجارية في عالم العلو والسفل ، والكبير والصغير ، ويـزيد لهـداية البرية ، ان أوجد الجواهر كلها مهتدية للصالح ، مقيمة لها طالبة للبقاء بقدر ما كان في إمكان كل واحد منها مظهراً لما في قوته الى الفعل . أي ان كل شيء ينير بهذا النور ، ويبصر به ما هو خير له ، وانها تنزل منزلة الحياة للجواهر التي لها قوة الإحساس ، وانما هي تكسب الجواهر فضيلة النفوس الناطقة ، والسكون ، والطمأنينة الى مدركاتها ، وكذلك شوقاً نحو الإدراك والاحساس حتى تستكمل القوة البشرية في حال النوم فضلاً عن يقظته . فأما إظهار قوة الفعل فتسميه الحكماء جود الله ، واما طلبة للبقاء فتسميه الحكماء

---

(١) سورة ابراهيم آية ٤

(٢) سورة النحل آية ٤٤

(٣) سورة النور آية ٣٥

(٤) سورة ٣٥ آية ٤١

تقدير الله ، واما الاهتداء للصالح فتسميه الحكماء حكمة الله ، وهذه الثلاث باجمعها تسمى سياسة الله ، والعالم محفوظ معقول على قوامه ونظامه بكمال سياسته او بجوده (٢٠) وتقديره ، وحكمته ، فكل واحد من سائر الموجودات يفعل بهذه الهداية المنيرة لذاته التي هي الاهتداء للمصالح واخراج ما هو بالقوة الى الفعل .

وطلب البقاء ثلاثة افاعيل احدها راجع الى صورته ، والآخر الى مادته ، والثالث الى استعمال ذاته وعينه المركبة منها ، فيفعل بصورته فيها دونه ، ويقبل بمادته عمل من فوقه ، والثالث الى استعمال ذاته وعينه المركبة منها ، فيفعل بصورته فيها دونه ، ويقبل بمادته عمل من فوقه ، وتستكمل بعينه ذاته ، أعين يستكمل بهذين ذاته ، وعينه إذ هي الحاصل بين الطرفين والواسطة بين الحاشيين يأخذ من كل واحد منهما بنصيب ، فلا هو منفعل محض ، ولا هو فعال محض ، بل هما جميعاً . فاذا تقرر هذا قلنا : أن هذه الأمور الإلهية المنيرة لكافة البرية عامة ، فهي المشوقة للنفوس البشرية خاصة الى اكتساب ما هو مختص بها من الأفاعيل التي بيناها فيما تقدم ، وهي راجعة الى متمين انماء تفاعلها بمشاركة البدن او تفاعلها بذاتها متفردة مجردة عن البدن ، فالذي تفعله على الانفراد ثابت لها على الدوام ولا يفوتها بحال لأنه لا سبب لذلك غير ذاتها وخاصة صفاتها . فهي لا تحتاج في ذلك الى غيرها ، ولا يحول امر بين الفعل وبينها ما دامت مطلقة من الرباط ، معراة من الدنس ، وليس كذلك المشتركة التي تكسبها بوساطة البدن ، فهي تغتنم ذلك وتنتهزه وتتمنى طول املها لتكتسب بوساطة افعالها ، وتعتني الفضائل الحاصلة بسببه (٢١) ما دام البدن مصاحباً لها ، عالمة انها لا تقتدر على ذلك ادا فارقته ، وتبقى فائزة بما اكتسبته ، فهذه العلة التي من أجلها يكره اولياء الله الموت الذي هو فراق النفس للبدن ، واحبوا الحياة بها تم اصطحابهما ، وبذلك جل استعمالهم للخيرات التي لا يخافون فوتها . أعني التي يفعلونها بذوات انفسهم ، وحق لهم ان يكرهوا الموت لهذه العلة لأنهم وجدوا من هذا البدن تمكناً ومن حياته فرصة في ان يأخذوا منه ذات اليمين ، ورأوا انها تؤديهم الى الأمن والأمان والريحان ، وان هذه النفس من البدن كأنه رأس المال لها ،

وترى فيه ربحاً كثيراً وفضلاً غزيراً اذا تاخرت به احرزته فكرهت فراقه خوفاً ان يفوتها الربح المتوقع والفضل المنتظر فيه ، لأن اولياء الله يرون هذا البدن وآلات بنيانه كالترجمان المتوسط بين كلام الله تعالى ورموزاً اسواره من آياته الناطقة الصادقة وبين لغات الناس واختلاف السنتهم وتباين عباراتهم ليدعوهم الى الله ، فيدلهم الى التنزيل الدال عليه ما دامت معهم آلالات لهذا البدن ، فهم قادرون على ان يتلافوا الفوات ، ويحيوا الأموات ، ويعتقوا العبدان من رق الشهوات وقيد الشبهات ، وحبائل المعاصي ، ويكونوا هم الموالي فيكونوا في حزب الله تعالى المفلحين ، وعباده الصالحين لملك الآخرة والولاية الباقية ، ويكونوا (٢٢) خلفاءهم يقومون مقامهم ، ويتسببون بسببهم ، ويحيون بالعلم والذكر انفسهم وغير ذلك مما يشاكله مما تؤديه النفس بمشاركة البدن فيكون طول اعمارهم زيادة في أعمالهم كما قال صلى الله عليه وسلم : « خير الناس من طال عمره وحسن عمله » ولذلك كان اولياء الله يكرهون الموت ، ويحبون الحياة والبقاء وبالعكس من ذلك ، كره اعداء الله الموت وذلك انهم حين وجدوا تمكناً من هذا الجسد وامهالاً من العمر اخذبها منه ذات الشمال ، فعموا عن طريق الحقائق ، وحدود البصائر ، وظنوا ان الموت لهم فناء ودثور ، وان حكم الإنسان حكم الحيوان والنبات لأنهم تأملوا امورهم وتفكروا فوجدوا النبات يتكون وينشؤ ويبلغ الى غايته ومبدأ نهايته ثم يتلاشى ، ويفسد ، ويضمحل ، ويبدو ويتكون مثله الجديد ، وهكذا أمر الحيوان فلما رأوا ذلك ما وضعناه جعلوه قياساً على حال الانسان فقالوا ننشأ ، ونبلى ونموت ، ونحيى ، وما يهلكنا إلا الدهر . قال الله تعالى: **﴿وما بذلك من علم ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس﴾** و **﴿إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾**[1] . فكذلك كرهوا الموت لأنهم اعتقدوا انه يؤديهم الى العدم الذي لا وجود معه ولا حياة سواه ، وبعضهم أقروا بالمعاد قولاً ولا يعتقدون حقيقته ، يقولون بأفواههم ما ليس في (٢٣) قلوبهم يأسوا من رحمة الله لما اخذوا ذات الشمال ، فنفوا عن باب الله ، وحصلوا محجوبين عن ربهم ، لا يعرفون

---

(١) سورة يونس آية ٣٦

سوى الحياة الدنيا . فيكرهون مفارقتها ويرون الموت يؤديهم الى الفساد ، ومنهم من يقر بالمعاد بألسنتهم من غير تصور عنهم له بقلوبهم ولا معرفة بحقيقته في عقولهم . فإقرارهم إيمان وتسليم لقول الأنبياء عليهم السلام وتقليدهم فيما يقولون . فهم واقفون بين الحول والقوة واليأس والطمع ، لا يعرفون كيف يكون عاقبة امرهم وخاتمة عمرهم ، فهم يكرهون الموت لكونهم لا يتحققون على ماذا يردون ، ولا إلى اي حال ينقلبون ، ومنهم من يركن الى الدنيا ويميل الى ظواهر امورها وينخدع بزخرف غرورها ، يألف شهوات هذا البدن ولذاته الحاصلة لهم بطرق الحواس ، ويكرهون الموت لما فيه من مفارقتها وانقطاع لذاتها ، وانصرام شهواتها . وبالجملة فالولي والعدو يكرهان الموت ويخشيان الفوات ، ويكونان من مفارقة هذا الجسد على حسرات وغصص ، أما الولي فيرى بمفارقته فوت الأرباح ، والمنافع الحاصلة بتوسط البدن والخيرات التي هي باشراكه اليه واصلة . والعدو يرى خسارة الحياة ، وهجوم وفاته وتواتر تأسفه وحسراته على ما ضاع منه ولم يعمل الخلاص فيه .

واعلموا أيدكم الله تعالى وإيانا بروح منه أن جميع أنواع الحيوانات تكره (٢٤) الموت وتحب الحياة ، لما عيناً في أول الفصل ، ولما سوف نذكره في آخره أيضاً . وذلك أن محبة الحيوانات للحياة وكراهيتهم الموت علتين : أحدهما ما يلحق نفوسهم من الأوجاع والآلام ، وأجسادهم من البلاء والفساد عند الموت . والعلة الأخرى ما في طباع الموجودات وغرائز جواهرها من المحبة للبقاء والهرب مما يؤديها الى الفناء كما بيناً فيما سلف . وان ذلك هداية الله السابقة السارية في جميع الموجودات .

واعلموا أن العلة في كون هذين الحالتين في جبلة الخلقة وعزيزة جوهرها . أعني محبة البقاء وكراهية الفناء ، فهو من أجل أن الباري جل ثناءه لما كان محدث الموجودات وسبب الكائنات ، ومبقيها ، ومكملها ، وهو أبدي الوجود دائمه ولازمه جعل في جبلة الخلقة ، محبة البقاء الذي هو الوجود وكراهية الفناء الذي هو العدم . فهم ينجذبون بالطبع شوقاً الى البقاء وهرباً

من الفناء ، ولما كان قبول الوجود ضرباً من الحكمة - أعني التي بها خرجوا من العدم الى الوجود ه جعل ببالغ حكمته سبب بقائهم ضرباً من الحركة - أعني التي بها طلب البقاء والهرب من الفناء . فكانت هذه المحبة والكراهية داعية للنفوس الى طلب المواد والأسباب والأمور التي بها يتم بقاؤها ويبلغها إلى أتم الغايات وأبلغ النهايات .

واعلموا أن عامة الناس أشد كراهية للموت من غيرهم وذلك ان كثيراً من الناس لا يتحققون أمر منقلبهم ومثواهم وكيف معادهم (٢٥) ومأواهم ، لا يدرون عاقبة عمرهم وإلى ماذا يصير مرجعهم ، فيكونوا أشد كراهية للموت من غيرهم . هذا قوله قس . وكفاية بياناً لمعنى قوله قس .

وربما كرهت فراقك وهي ذات هجع

والحمد لله الذي منّ علينا بهدايته وأوليائه ، وحمانا من الوقوع في حبائل أعدائه حمداً كثيراً دائمًا سرمدا .

أنفت وما أنست ولما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع .

فمعناه ما تقدم شرحه في الفصل الذي قبل هذا الباب من إلفتها من عالم الأجسام بعد الإلفة وميلها إلى خز عبلات الطبيعة الأنفة المهلكة لها .

وقد ضرب صاحب الرسائل (ع) ذلك مثلاً ، أشار به الى ما كان من مفارقة النفوس لدار البسائط الروحانية ومقارنتها للهياكل المركبة الجسمانية ، وأنسها بعد النفور والوحشة وصبوها اليها بعد التحير عند الوقوع فيها والدهشة . وأوردناه ههنا مجملاً لما يحتوي عليها من الدلالة الشافية ، والحكم الجلية والوافية ، والإشارات الواضحة في معنى المبدأ والمعاد والتنبيهات الكافية لذوي الصلاح والسداد وهو قوله (ع) في رسالة بيان اعتقاد اخوان الصفاء : ذكروا انها كانت مدينة على راس جبل في جزيرة من جزائر البحر مخصبة كثيرة النعم ، مرخية البال ، طيبة الهواء ، عذبة المياه ، حسنة التربة ،

كثيرة الأشجار ، لذيذة الثمار ، كثيرة اجناس الحيوان على (٢٦) حسب ما تقتضيه تربة تلك الجزيرة وأهويتها ومياهها . وكان اهله اخوة بعضهم لبعض ، وبني عم من رجل واحد ، وكان عيشهم أهنأ عيش ، وكان يتجدد ما بينهم من الود والمحبة والشفقة والوفق بلا تباغض ولا حسد ، ولا شيء من العداوة وانواع الشرور مما يكون بين أهل المدن الجائرة المتضادة الطباع ، المتأخرة القوى ، المتباينة الآراء ، القبيحة الأعمال ، السيئة الأخلاق ، وكانوا مستقيمين في الأخلاق . تم ان طائفة منهم ركبوا البحر فانكسر بهم المركب ، ورمى بهم الموج الى جزيرة اخرى فيها جبل وعر ، وفيها اشجار عالية وعليها ثمار موفورة ، وفيها عيون غائرة ، ومياه كدرة . وفيها مغارات مظلمة وسباع ضارية ، وعامة اهل تلك الجزيرة قردة . وكان في بعض جزائر البحر طير عظيم الخلقة ، شديد القوة قد سلط عليها كل يوم وليلة ينقض عليها ويخطف من تلك القردة عدداً ثم ان أولئك النفر الذين نجوا من السفينة انصرفوا في تلك الجزيرة وفي أودية الجبل يطلبون ما يقتاتونه من ثمارها لما لحقهم من الجوع والعطش ويشربون من ماء تلك العيون ، ويستترون بأوراق الشجر . ويأوون بالليل الى تلك المغارة ويتقون فيها من الحر والبرد ، وانست بهم تلك القرود وانسوا بها ، إذ كانت اقرب السباع شيئاً بصورة الإنسان ، فولعت بهم (٢٧) اناث القردة ، وولع بها منهم من كان به من الشبق ما حمله على اناثها فحملت منهم وتوالدوا وتناسلوا وكبروا ، وتمادى بهم الزمان واستوطنوا تلك الجزيرة ، واعتصموا بذلك الجبل . وألفوا تلك الحال ونسوا بلادهم ونعيمهم واهاليهم ، وجعلوا يبنون من حجارة الجبل منازل ، ويحرصون ويدخرون في جميع تلك الثمار ، ويتنافسون على اناث تلك القردة ، ويغبطون من كان له حظاً منها وتمنوا الخلود هناك . وانشئت بينهم العداوة والبغضاء ، وتوقدت بينهم نيران الحرب ، ثم أن رجلاً منهم رأى فيما يرى النائم كأنه قد رجع الى بلده التي خرج منها . وان اهل بلده لما سمعوا بمجيئه خرجوا واستبشروا واستقبلوه خارج المدينة ، فرأوه قد غيره السفر والغربة وكرهوا ان يدخل على تلك الحال . وكان على باب تلك المدينة عين ماء ، فغسلوه وحلقوا شعره وقصوا اظافره ، والبسوه ثياباً جدداً وطيبوه ، وحملوه على دابة ، ودخلوا به

المدينة . فلما رأه اهل المدينة استبشروا بـه وجعلوا يسألـونه عن أصحـابه وسفرهم ، وما فعل الدهر بهم ، وعن حال بلدهم واهليهم ، والنعمة التي كانوا فيها . واجتمعوا حوله يتعجبون منه ومن رجوعه بعد اليأس وهو فرح بهم وبما فجأه الله تعالى من الغربة ، وذلك الفراق ومن صحبة تلك القردة وتلك المعيشة النكدة (٢٨) وهو يظن ان ذلك جميعه يراه في اليقظة ، فلما انتبه ان هو بين تلك القردة ، فاصبح حزيناً منكسر البال ، زاهداً في ذلك المكان مغتمًا مفكراً راغباً في الرجوع الى بلده . فقص رؤ ياه على اخ له ، فتذكر ذلك الأخ ما انساه الدهر ، فتشاورا فيما بينهما واجالا الرأي وقالا : كيف السبيل الى الرجوع ؟ وكيف النجاة ؟ فوقع في فكرهما وجه الحيلة بأن يتعاونا ويجمعا من خشب تلك الجزيرة ويصنعا مركباً في البحر ، ويرجعا الى بلدهما . فعقدا بينهما عقداً وميثاقاً ان لا يتخاذلا بل يجتهدان اجتهاد رجل واحد ، فلما عزما ، فكرا بأنه لو كان لهما ثالث لكان اعون لهما في ذلك ، وكلما زاد عددهم كان ابلغ في الوصول الى مطلبهم ومقصدهم . فجعلا يذكران اخوانهم الذين خرجوا من بلدهم ويرغبون في الرجوع ويزهدونهم في المقام حتى التأم اليهم جماعة من القوم ان يبنوا سفينة ويركبوا فيها ويرجعون الى بلدهم فبينما هم في ذلك دائبون في قطع الأشجار ، ونشرالخشب لبنيان السفينة ، إذ جاء الطائر الذي كان يخطف القردة ، فاختطف رجلاً منهم فطار به في الهواء ليأكله ، فلما امعن في طيرانه ، تأمله ، فإذا هو إنسان ليس من القردة التي اعتاد أكلها ، فمضى طائراً حتى صار على الجزيرة التي منها ، فطرح به على سطح بيته وخلاه . فلما تأمل الموضع فإذا هو في بلده ومنزله فجعل يتمنى لو ان ذلك الطائر يخطف (٢٩) كل يوم من اخوانه واحداً بعد واحد ويرده الى بلده كما فعل به .

وأما اولئك القوم بعد ان اختطفه ، جعلوا يبكون عليه ، ويحـزنون عليه . وبقوا محزونين على فرقته لأنهم لا يعلمون ما فعل به ذلك الطير ، ولو علموا به لتمنوا ما تمناهُ . وهكذا ينبغي ان يكون اعتقاد اخوان الصفاء فيمن سبقته المنية قبل صاحبه لأن الدنيا تشبه بتلك الجزيرة وأهلها يشبهون القردة . ومثل الموت مثل ذلك الطائر ، ومثل اولياء الله مثل القوم الذين انكسر بهم المركب ، ومثل الدار الآخرة مثل تلك الجزيرة التي فيها بلدهم واهاليهم .

هذا قوله (ع) قد بين معه ما اشتمل عليه البيت المقدم ذكره فاعلم ذلك .

وأظنها نسيت عهودا بالحمى   ومنازلا بفراقها لم تقنع .

فهو تأكيد لما ذكرناه من ارتباطها في عالم الجسم ، ونسيانها للعالم اللطيف محل المصطفين الأخيار من الملائكة الكرام كما تقدم ذكره في الحكاية الموردة في الفصل الذي قبل هذا الفصل . ونسيان اولئك القوم الذين انكسر بهم المركب ووقعوا في تلك الجزيرة ، ونسوا مدينتهم التي خرجوا منها ، ونشأوا فيها وما كانوا عليه من النعم الكاملة والراحة الشاملة . وفي بعض ذلك كفاية في هذا المعنى .

حتى إذا حصلت بهاء هبوطها   من ميم مركزها بذات الأجرع (٣٠)
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت   بين المنازل والطلوع الخضع .

فمعناه تكرار الشرح فيه من قضية الهبوط والتعلق بالجسم المكنى عنه بثاء الثقيل عند السقوط والبلوغ الى المركز الذي هو الأرض البسيط والقبض ، فاعلم ذلك .

تبكي اذا ذكرت عهوداً بالحمى   بمدامع تهمي ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التي   درست بتكرار الرياح الأربع

فذلك كناية عما لحقها من الندم والتحسر على ما فاتها من حقيقة الوجود إذا حصلت في حيز العدم . وبهذه الندامة الحاصلة لذلك ، تكوّن ارتقاءها في درج الصعود وتعلقها بحبل الحياة الممدود ، والتزامها بأرباب الهداية من الائمة والحدود سلام الله عليهم .

إذ عاقها الشكل الكثيف وصدها   قفص عن الأوج الفصيح الأرفع
وغدت مفارقة لكل مخلف   عنها حليف الترب غير مشيع .

فذلك إشارة الى الجسم الكثيف المظلم الذي فارقته والهيكل الظلماني الذي ارتبطت به ، فسكنته ، فعاقها عن الرجوع الى عالمها الشريف ، والعودة الى محلها الذي فارقته النوراني اللطيف وقوله : حليف الترب غير مشع . يعني

عودته الى الأرض التي كان فيها ونشأ عليها ، واستمد غذائه منها إذا عادت النفس الى محلها ، ورجعت أجزائها الى كلها فائدة بالسلامة ، حاصلة في دار المقامة كما قال بعض الحدود :

إذ كل جنس لاحق بالجنس (٣١) من صدف يبقى بدار الحس
وجوهر يلحق دار القدس.

ألحقنا الله بموالينا وحشرنا في زمرتهم ، ولا حرمنا مقبول شفاعتهم ، والكون في جملتهم بفضله وكرمه :

حتى إذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع .

مقصوده بتلك وصول هذه الحياة الهيولانية الى القامة البشرية والصورة الإنسانية التي هي آخر الوجود الذاتي ، واول الوجود الصوري بعد ان جاورت الصراط المنكوس ، والصراط المعوج المنحني ، وصارت واقفة على الصراط المستقيم متهيئة . فان قارنها التوفيق للدخول في ابواب جنان النعيم والصعود في سلم النجاة ، نالت الكمال الثاني فائزة بالسيحان في الفضاء الأوسع القدساني الروحاني فاعلم ذلك .

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

فهو انه لما انتهى به السير الى هذه الرتبة التي هي آخر ابواب عالم الكون والفساد ، وحصلت في دائرة الوجود بامتثال طاعة امة الرشاد ، وصعدت في المراقي النفسانية ، واطلعت على مراتب الحدود الجسمانية والحدود الروحانية القدسانية ، وانتقشت ذاتها بالعلوم ، واتضح لها على قدر مرتبتها كل محجوب عمن دونها من ذلك مكتوم . وانكشف لها الغطاء عن مكنونات السرائر وبرح لها (٣٢) الخفاء ، فمقت مستوراتها بعيون البصائر ، فانتبهت حينئذ من نوم الغفلة ، واغتنمت الفرصة في اقتناء المعارف في زمن المهلة ، ونطقت بلسان الحكمة والاعتبار معبراً عن مضمون الجنان ، متشوقة الى اللحوق بالصالحين من أشكالها واخوانها بقول الشاعر :

وابرح ما يكون الشوق يوما اذا دنت الديار من الديار

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وكما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «لو كشف الغطاء ما ازددت إلا يقيناً ولتحققت ما عند الله تعالى له عن الزلفى والقربة ورفيع الدرجة وسامي الرتبة، قال عند وقوع الضربة، فزت ورب الكعبة. وكما قال بعضهم، أعني السلطان الأجل الخطاب بن الحسن أعلى الله قدسه، من جملة قصيدته:

يقضي أوبتي ودائي
فيا شجي العواق عن مأربي
عدمتك بن ما انت من قرنائي
صحبتك إذ عيني عل يها غشاوة
فلما أنجلت فرغت عنك وعائي
فهل لك من بين يفرق بيننا
فراق ثقال قاطع وعناء
ويلحق منا كل جنس بجنسه
وشبهة من تربة وسماء
واني لأرجو ذلك والله كافلي
بتبليغ أمالي ويقل رجائي (٣٣)
واعلم علماً ليس بالظن الذي
اليه معادي عند كشف غطائي
وما أنا لاقٍ من نعيم متى أرم
له الوصف يعجز فكرتي وذكائي.

إلى آخر ما ذكرْه من هذه القصيدة فهذا معنى ما ذكره في البيت فاعلم ذلك.

وأما قوله قدس الله سره:

فغدت تغرد فوق ذروة شاهق   والعلم يرفع قدر من لم يرفع

فنقول: انه قد سبق تفسير هذا البيت في الذي قبله، يعني ما لوح به

من تغريرها وسجعها وانه عبارتها عما اطلعت عليه من العلوم الربانية ، ووصلت الى معرفته من الأسرار الغامضة والحقائق واشتياقها الى اللحوق بأمثالها المتجردين ، وقربها المفارقة أضداد الدين المتمردين بذروة شاهق ، يعني ما انتهت اليه من الكون في هذه القامة الألفية المشابهة للذوات الأولى الإبداعية ، وتدرجت منه في مراتب الحدود ، وصعدت في مراقبة من منازل الصعود فاصبحت في الذروة العالية منه حائزة الكمالين الذاتي والصوري ، متشوقة للظهور بالمقام الأشرف النوراني والشبح الأفضل الكافوري فيتطلع منها إذ ذاك نور النور ، ويتحلى بها الحق عند الظهور . وأما قوله : والعلم يرفع قدر من لم يرفع . فكيف لا يكون ذلك كذلك وهو المغناطيس الأكبر الجاذب للنفوس (٣٤) الشريفة الى دار المعاد الحافظ لذواتها من التلاشي والفساد ، والصابغ لها صبغة الله الحسنة البهية الملحق لها الى انوار العالم الأعلى ، المشرقة المضيئة ، السالب عنها العادات الردية ، والأخلاق البهيمية ، المكسب لها الشيم المرضية الملكية المجوهر لذاتها بعد ان كانت في اعداد الأغراض القاضي بدوام السعادة وبلوغ اقصى الأغراض المرقي لها الى جوار الملك الجبار ، الموصل الى جنة المأوى ، آمنة من الشقاوة والخسارة المورد على مرور الدهور والأعصار ، حبل الله المتين الذي من اعتصم به فاز ونجى وعروته الوثقى التي من استمسك بها خرج الى ضياء الأنوار من دياجير الرحى .

قال مولانا علي بن أبي طالب (ع) إذا أرذل الله عبداً ، حظر عليه العلم وقال : ما اعطى الله عبداً إلا ستنقذه به يوماً ما به سبق السابقون في القدم وببركته يخرج المتأخرون الى الوجود من مضار العدم ، وهو الإكسير الأكبر، والعمود الأشرف الأنور، فقدره لا يحيط به صفة الواصفين وفضله لا يرتقي الى حده اوهام العارفين. وأما قوله :

سام إلى قعر الحضيض الأوضع .

فنقول : إنا قد أوضحنا سبب هبوطها فيما تقدم من الكلام ، وانحصارها في مضائق عالم الأجسام ، وان ذلك يتخلفها عن الاعتصام بدرجة (٣٥) العالي عليها ، وتأخرها عن الالتزام بالطاعة لمن الزمت طاعته وندبت

اليه ، فحجبها ذلك عن الاتصال لقسطها من الكمال الثاني وأوجب خروجها الى العالم البائد الفاني ، وفيما سبق من ذلك غني عن تكراره . واما قوله :

ان كان اهبطها الإله لحكمة   طويت عن الغز اللبيب الأروع

فإنا نقول : قد تقرر القول بالسبب الموجب لهبوط ما هبط من المحل العالي ، وإنحداره متثبتاً بعالم الجسم الكثيف البالي ، وما كان من تحنن عقول عالم الإبداع ، وعطفها عليه بالشفقة واسراء مواده الشريفة اليه لتكميل تناقصه، وإصعاد ناكسه ، وإفادته ما فاته من الكمال الذي به تمام جوهره ، واستماعه منه ما حجبه عنه سابق زلته ، وعظيم نكره على ما ذكرناه في الابيات التالية لهذا البيت ، وهذه الحكمة التي طويت عن ألباب الخلق فلا يوصل لها من ألسنة أولياء الحق ، وأرباب الصدق ، ولا يعرفها إلا من منوا عليه بها من المستحقين ولا يشرب صافي معينها إلا من أرشدوه من أوليائهم المحقين ، فاعلم ذلك واما قوله :

فهبوطها لا شك ضربة لازب   لتعود سامعة لما تسمع
وتكون عالمة بكل خفية   في العالمين وخرقها لم يرقع

كأنه يريد بذلك ما سبق به القول مما يتصل بذاتها من العلوم المكنونة (٣٦) والحكم المصونة، التي بها كمال جوهرها وشرف عنصرها واطلاعها من اسرار العالمين عالم الكثافة وعالم الصفاء على ما كان عندها في حد الاستتار والخفاء قبل ان يرقع بالوصول اليه خرقها ، ويعيق بالاطلاع عليه رقها فاعلم ذلك . واما قوله :

وهي التي قطع الزمان طريقها   حتى لقد غربت بعين المطلع

فإنه عني بذلك ، أنها لما دخلت تحت أحكام الزمان ، وحركات الأفلاك ، واختلاط الأركان ، اتحدت بقوى العناصر والأمهات ، واتصلت بالمزاج والممتزج الى اول المولدات وهي رتبة المعدن التي كني عنها بمواضع الطلوع والأفول ، بكونها آخر ما تصل إليه عند الانحدار والنزول ، ومنها

طلوعها عائدة الى موازاة الأوائل . وذلك ما قصده بقوله :

حتى لقد غربت بعين المطلع

وقد ذكره سيدنا حميد الدين قدس الله سره في كتاب (معالم الدين) عند ذكره أول مراتب المعدن هو الجص، بقوله: وذلك حين بدت الطبيعة بانعكاس راجعة إلى موازاة الأول. وعلى ذلك بنى الشيخ الأجل علي بن الحسين بن الوليد أعلى الله قدسه في رسالته المعروفة (بالضلع) وذلك انه جعل الضلع الأيمن من المثلث الذي اثبته فيها طريق الهبوط بالذوات، وجعل الضلع الأيسر منه طريق الصعود (٣٧) بالصورة، وجعل قاعدة المثلث موضع المواليد، وهي آخر الانحطاط وأول الارتقاء فرتبة المعدن منه التي هي أول رتبة حينئذ بموضع الغروب وعين المطلع.

قال سيدنا حميد الدين ابو علي باب الأبواب اعلى الله قدسه في كتاب (الذات والصورة) فيما تقدم معناه : ان العالم المجبور ذوات بلا صورة ، والعالم المختار صور بلا ذوات ، وما بينهما ذوات وصور بالذوات . كان انحدارنا من ذلك العالم الى هذا العالم ، وبالصور صعودنا من هذا العالم الى ذلك العالم ، فاعلم ذلك . واما قوله :

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

فإنه عني بذلك صفة حالها لما ظهرت بالقالب البشري ، وشخصت بالهيكل الآدمي ، ومدة عمرها ودنو زوالها ، واختلال تركيب جسمها ، ووشيك انحلاله ممثلاً بذلك لموع البرق وسرعة اضمحلاله ، ومنبهاً للسابقين على اكتساب الزاد ليوم المعاد ، والمسارعة الى فعل الخيرات ، والاجتهاد ، وذم النفس الغضبية عن الأخلاق المذمومة ، والأفعال الردية التي هي حقيقة الجهاد ، وعزمها على اعمال العبادات ، واقتناء الباقيات الصالحات ، والتجمل برياش التقوى الذي هو الجمع بين العبادتين العلمية والعملية ، والموالاة لأولياء الله وحدودهم عليهم السلام الذين هم خير (٣٨) البرية، لتفوز في آخرتها بالنعم السرمدية والإفاضات العقلية والمسار الأبدية .فيجب على كل عاقل

حازم لبيب ويقظان كامل اديب انتهاز فرصة هذا العمر اليسير ، واغتنام مدة هذا المهل منه ، القصير الذي شبه بالبرق لسرعة انقضائه وذهابه وأزوف اجله المنتظر ، واقترابه قبل ان يسترد العارية مصيرها ، فتقع الندامة ، ولات حين ندم ، ويقبض الأنفس من اليه مصيرها ، فيقدم المرء من اعماله على ما قدم وقد فات المستعتب ، فلا معتب حينئذ ، وضاقت المذاهب ، فلا مذهب يومئذ .

نسأل الله ان يختم لنا ولكافة المؤمنين بما ختم به لأولياءه المقربين وان يجعلنا من الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ، وان يبيننا عن القوم الذين ظلموا انفسهم فلا تنفعهم معذرتهم ولا يستعتبون .

ونحن نختم هذه الرسالة بالحمدلله على الأئمة المتوالية ، ونعمه المتواترة المتلالية ، وبالصلاة على سماء الحكمة العالية محمد المبشر به في الأمم الخالية ، وعلى وصية مولانا علي بن ابي طالب الهالك فيه الغالية والقالية ، وعلى الائمة من ذريتها الحافظة عيون حراستهم لحوزة الدين من آذاء المبتدعين الكلية ، شموس الحق المشرقة وانواره المتلالية ، وعلى مولانا وسيدنا الإمام الطيب ابي القاسم امير المؤمنين الكاشف علومه أذى الشبهات عن نفوس أتباعه الجالية وسلم (٣٩) تسليمًا كثيراً كثيراً ، وعدداً غفيراً ، حسبنا الله ونعم المولى ونعم النصير ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم وآل ابراهيم انك حميد مجيد .

تمت الرسالة المفيدة في شرح ملغز القصيدة . تأليف سيدنا الملك القدساني علي بن محمد بن الوليد أعلى الله قدسه ، بخط العبد الحقير الذليل وأقل عبيد سيدنا ومولانا شمس الدعاة المطلقين ، نائب آل طه محمد يس ، سيدنا ومولانا ابن محمد طاهر سيف الدين صاحب . أطال الله بقائه الشريف وعمره المنيف ما لاح النجم الساطع بين العالم اللطيف عون على امير الدين .

كودهرا والا في مهيىء يوم الجمعة في يوم العشرين من شهر جمادي الأول سنة ١٣٧١ سلام الله على مهاجرها بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وآله صلوات الله عليهم اجمعين .

هذه القصيدة العينية التي شرحها احد دعاة الباطنية بأسلوبه الباطني العامر بالرموز والإشارات التي تختفي بدقة تحت التعابير الفلسفية العقلانية ، والمنبثقة من عالم العقول الإبداعبة العشرة التي قال بها دعاة الإسماعيلية ، والتي يمكن ان نلمسها في تفسيرات الداعي المطلق علي بن محمد بن الوليد الانف العبشمي القرشي المتوفى في شهر شعبان سنة ٦١٢ هجرية وشرحه لهذه القصيدة العينية .

ويمكننا ان نستنتج من شروحاته هذه انه عنى رمزاً الى العقل الثالث الذي هو المنبعث الثاني ، أي آدم الروحاني كما يسمى في العرف الديني الذي اهبط نتيجة لخطيئة ارتكبها اثناء عملية الإبداع كونه لم يعترف بالسبق عليه في التوحيد والتجديد والتنزيه للعقل الأول الذي هو السابق وللعقل الثاني الذي هو المنبعث الأول الثاني باعتباره قد سبقهما ، فليس لهما الحق بان يعلواه في المرتبة .

والجديد في هذه الرسالة الذي يخفى على الكثيرين من الفلاسفة والعلماء الذين حاولوا المقارنة بين العقيدة الإسماعيلية وعقيدة جماعة اخوان الصفاء ما جاء فيها من إشارات صريحة صادقة . إلا ان مؤلف رسائل اخوان الصفاء وخاصة الرسالة الجامعة ليس سوى احد ائمة الإسماعيلية ، وذلك ظاهر بين من النصوص التي اعتمد عليها مؤلف هذه الرسالة .

ولكن بعرفي واعتقادي بأن النساخ ومحققي رسائل اخوان الصفاء قد شوهوا معالم هذه الرسائل وحاولوا تعصباً منهم اخفاء كل معالم التطابق والتوافق والإنسجام بين تلك الرسائل وبين المعتقدات الإسماعيلية .

والجدير بالملاحظة ان هؤلاء وعلى رأسهم الدكتور جميل صليبا الذي حقق منذ سنوات عديدة وطويلة رسالة الجامعة فنسبها ظلمًا وعدواناً الى المجريطي ، والمجريطي هذا لم يكتب حرفاً واحداً منها . وكل ما فعله انه نقلها معه الى المغرب عندما كان في زيارة للمشرق بعد ان اعجب بما فيها من علوم ومعارف عقلانية . ومؤلفها معروف ومشهور اكتشفه الدكتور مصطفى

غالب عندما حقق رسالة الجامعة ونشرها بنصها الحرفي دون اي تشويه او تحريف كما فعل جميل صليبا .

ولا أدري كيف يتغاضى العلماء ويتسامح العلم مع امثال هؤلاء الذين يتلاعبون بكل وقاحة بتراثنا الإسلامي .

وأما المدرسة الحقيقية للعلوم الما ورائية فهي مدرسة جماعة اخوان الصفاء وخلال الوفاء الذين طوروا العلوم الحقانية وبلوروها بقالب من التشويق والحقيقة الجوهرية التي ترمز الى سر الجوهر الدفين الغامض بشروحات من سبقهم من العلماء الباطنية . فأوضحوها برموز وإشارات اقل تعقيدا من سابقيهم حتى يتفهما طالب الحق والحقيقة كل واحد منهم حسب درجات صفائه الفكري واستيعابه للعلوم الماورائية .

وقد قسم جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء هبوط النفس الجزئية الى قسمين : قسم كما تقول به اصحاب الأديان السماوية ، والقسم الثاني فلسفي روحاني خاص مرتبط بالأفلاك والكواكب وتفاعلاتها . ولنتسمع اليهم ماذا يقولون عن القسم الأول : « اعلم يا اخي ، أيدك الله وإيانا بروح منه ، بأن الله جل ثناؤه ، لما اراد أن يجعل في الأرض خليقة له من البشر ليكون العالم السفلي الذي هو دون فلك القمر عامراً بكون الناس فيه ، مملوءاً من المصنوعات العجيبة على أيديهم ، محفوظاً على النظام والترتيب بالسياسات الناموسية والملكوتية والفلسفية والعامية والخاصية جميعاً ، ليكون العالم باقياً على اتم حالاته وأكمل غاياته ، كما ذكر في السفر الرابع من صحف هرمس وهو ادريس النبي ، عليه السلام . وذكرناه في الرسالة الجامعة ، وأشرنا إليه في رسائلنا ، وكما سنبين في هذه الرسالة . فبدأ أولاً ربنا تعالى فبنى لخليقته هيكلاً من التراب عجيب البنية ، طريف الخلقة ، مختلف الأعضاء كثير القوى ، ثم ركبها وصورها في أحسن صورة من سائر الحيوانات ، ليكون بها مفضلاً عليها ، مالكاً لها ، متصرفاً فيها كيف يشاء . ثم نفخ فيه من روحه ، فقرن ذلك الجسد الترابي بنفس روحانية من أفضل النفوس الحيوانية وأشرفها ، ليكون متحركاً حساساً دراكاً ، علاماً فاعلاً ما يشاء ، ثم أيد نفسه بقوى

روحانية سائر الكواكب في الفلك ليكون متهيأ له بها ، وممكناً له قبول جميع سائر الأخلاق ، وتعلم جميع العلوم والآداب والرياضيات والمعارف والسياسيات ، كما مكنه وهيأ له بأعضاء بدنه المختلفة الأشكال والهيئات تعاطي جميع الصنائع البشرية والأفعال الانسانية ، والأعمال الملكية .

وذلك انه قد جمع في بنية هيكله جميع أخلاط الأركان الأربعة ، وكل المزاجات التسعة في غاية الاعتدال ، ليكون بها متهيئاً وقابلاً لجميع اخلاق الحيوانات ، وخواص طباعها كل ذلك كيما يسهل عليه ويتهيأ له اظهار جميع الأفعال والصنائع العجيبة ، والأعمال المتقنة المختلفة ، والسياسات المحكمة ، إذ كان اظهارها كلها بعضو واحد ، وأداة واحدة ، وخلق واحد ، ومزاج واحد يتعذر على الإنسان ، والغرض من هذه كلها هو ان يتمكن للإنسان ويتهيأ له التشبه بالهه وباريه الذي هو خليفته في أرضه ، وعامر عالمه ، ومالك ما فيه ، وسائس حيوانها ، ومربي نباتها ، ومستخرج معادنها ، ومتحكم ومتسلط على ما فيها . ليدبرها تدبيرات سياسية ، ويسوسها سياسة ربوبية ، كما رسم له الوصايا الناموسية والرياضيات الفلسفية كل ذلك كيما تصير نفسه بهذه العناية والسياسة والتدبير ملكاً من الملائكة المقربين ، فينال بذلك الخلود في النعيم ابد الآبدين ودهر الداهرين »[1] .

وأما من الناحية الروحية الفلسفية فهم يرون ان الابتداء كان نتيجة خطيئة ، او بالأحرى مجرد سهو وقع على بعض العوالم فأوجب الهبوط والتكثف فقالوا : « اعلم ان الله تعالى لما خلق جسد آدم عليه السلام ، أبي البشر من التراب ، وصوره في أحسن تقويم ، وأحسن صورته وأحكم بنيته ، ثم نفخ فيه من روحه ، صار ذلك الجسد الترابي بتلك الروح الشريفة حياً عالماً قادراً . ثم فضله بما علمه من الأسماء على بعض الملائكة لا عليهم كلهم وأمرهم بالسجود له من أجل تلك الروح الشريفة التي نفخ فيه ، لا من أجل الجسد الترابي ، وابليس اللعين لما نظر الى الجسد الترابي ، وعرف ورأى تلك الروح الشريفة الفاضلة العالمة قال : ﴿ أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته

---

(١)رسائل اخوان الصفاء ـ ج ١ ص ٢٩٧

من طين ﴾ [1] إذ النار خير من التراب ، لأن النار جسم مضيء متحرك يطلب العلو ، والتراب جسم مظلم ساكن يطلب السفل . وكان هذا منه قياساً خطأ ، لأن الانسان انما يأكل ويشرب وينام من أجل الجسد ، ويتحرك ويحس ويتكلم ويعلم بالنفس الشريفة التي من أمر الله [2] .

ولم يقف نشاط اخوان الصفاء عند هذا الحد ،بل نراهم يفصلون بشرحهم الدقيق ما أوجبته الحكمة الربانية من الغاز ورموز ترتبط ارتباطاً كلياً بعملية هبوط النفس وبدء التكوين البشري فيقولون : « اعلم ايها الأخ ان النفس الجزئية لما اهبطت من عالمها الروحاني واسقطت من مرتبتها العالية للخباية ، وغرقت في بحر الهيولى ، وغاصت في قعر امواج الأجسام وقيل لها : ﴿ انطلقوا الى ظل ذي ثلاث شعب ﴾ [3] فغرقت في هياكل الأجسام ، وتفرقت بعد وصلتها وتشتت شمل الفتها كما ذكر الله عز وجل اسمه بقوله : ﴿ اهبطوا منها جميعاً ﴾ [4] الآية ، الى قوله : ﴿ ومنها تخرجون ﴾ [5] عرض لها عند ذلك من الدهشة والأهوال والمصائب فمن أجل هذه الشدائد والمصائب صارت النفس لا تذكر شيئاً مما [6] كانت فيه من أمر عالمها ومبدأها ومعادها كما قال الله جل ذكره : ﴿ واذا ذكروا لا يذكرون ﴾ [7] .

ويعتقد جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء انه قد اتى على النفس دهر طويل قبل تعلقها بالبدن ذي الأبعاد ، وكانت هي في عالمها الروحاني ومحلها النوراني ، ودارها الحيوانية مقبلة على علتها العقل الفعال تقبل منه اللفيض والخيرات ، وكانت منعمة متلذذة ، مستريحة ، مسرورة فرحانة ، فلما امتلأت من تلك الفضائل والخيرات ، اخذها شبه المخاض ، فأقبلت تطلب ما تفيض

---

(١)سورة الأعراف آية ١٢

(٢)رسائل اخوان الصفاء -ج ٣ ص ١٨ - ١٩

(٣)سورة المرسلات آية ٣٠

(٤) سورة البقرة آية ٣٨

(٥)سورة البقرة آية ٢٥

(٦)رسائل اخوان الصفاء-ج ٤ ص ١٨٤ - ١٨٥

(٧) سورة الصناعات آية ١٣

عليه تلك الخيرات والفضائل . وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الأشكال والصور والنقوش فـاقبلت النفس على الهيـولى تميز الكثيف من اللطيف ، وتفيض عليه تلك الفضائل والخيرات . فلما رأى الباري تعالى ذلك منها ، مكنها من الجسد وهيأ لها ، فخلق من ذلك الجسم عالم الأفلاك وأطباق السموات من لدن فلك المحيط الى منتهى مركز الأرض . وركب الأفلاك بعضها في جوف بعض ، وركز الكواكب مراكزها ،ورتب الأركان مراتبها على أحسن النظام والترتيب بما هي عليه الآن لكيما تتمكن النفس من ادارتها وتسيير كواكبها ، ويسهل عليها اظهار افعالها وفضائلها والخيرات التـي قبلتهـا من العقل الفعال . فهذا الذي كان سبب كون العالم ، أعني الأجسام ، بعد ان لم تكن .

والذي نلاحظه بعد ان قدمنا ما قدمناه من آراء شرعية وافكار فلسفية عقلانية قال بها جماعة اخوان الصفاء ان الإمام المستور احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق صاحب رسالة الجامعة وهي تاج اخوان الصفـاء قد عـالج هبـوط النفس بـاسلوب فلسفي ينـطلق من الكـواكب والأفلاك ، وما يتصل بها من عقول ابداعية ، ومدى تأثير هذه العوالم على النفوس الجزئية ، وكيف تستمد منها التأييدات الروحانية ؟ ؟ فيقول : « اعلم يا اخي ايدك الله وإيانا بروح منه إن القوى السارية النفسانية اول ما بدت وسرت لما اهبطت الى الأجسام ، من اعلى سطح الفلك المحيط الى نحو مركز الأرض ، مرت أولاً بالكواكب والأفلاك والأجرام ، والأركان والأمهـات ، وبلغت الى آخر مركز الأرض ، الذي هو اقصى مدى غاياتها في هبوطها ومنتهى نهاياتها في حقيقتها . فمنها ما ثابت وانابت وتذكرت ، فرجعت من قريب ، واتحدت بالكواكب النيرة ، والأجرام الصافية ، ولذلك قيل لها النفس المطمئنة الراجعة عن قريب ، ولم يطل بها الأمد في جهالتها وطغيانها ، ثم كانت كذلك تتفرق وتتحد بالشيء بعد الشيء على التدريج على قدر الصفاء والرجوع الى الإقرار ، والاعتراف بالخطأ الى ان بلغت الى فلك القمر آخر ابواب العالم العلوي ، ثم هبطت المتخلفة عن الإجابة نحو المركز ، واتحدت بعالم الأمهات ، وسرت قواها في المعادن ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ،

وعطفت عليها النفوس الناجية المتحدة بالكواكب ، وحنت عليها ورحمتها ، فلذلك أخبر الله سبحانه عن اهل السماوات ، الحافين من حول العرش ، انهم يستغفرون لمن في الأرض : فقد صح بالبرهان الصادق ان كل شيء يحن الى جنسه ، ويرحم بعضه بعضاً ، فدارت الأفلاك وسارت الكواكب النيرات ، وترتبت الأمهات ، وظهرت الأشخاص من المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وبرزت صورة الإنسان ، وامتلأ العالم من الأشخاص ، ونزلت النفس القدسية بالروح من أمر ربها ، على من يشأ من عباده بالدعاء اليه والدلالة عليه ، فمن اجاب لحق معالمه ، ومن أبى واستكبر ، وخالف وترك في هوانه ، فانظر الآن يا أخي كيف يكون انصرافك ، ورواحك من هذا العالم الى هناك ، فإن نفسك هي إحدى تلك النفوس الهابطة المنبثة من النفس الكلية ، السارية في العالم ، وإنك قد بلغت المركز ، وانصرفت ، ونجوت من الكون في المعادن ، والنبات ، والحيوان ، وقد جاوزت الصراط المنكوس ، والصراط المعوج ، والصراط المقدس ، وانت الآن على صراط مستقيم ، منتصب بين الجنة والنار ،وهي صورة الإنسانية ، فإن جاوزت وسلمت من هذه دخلت الجنة من احد ابوابها ، وهي الصورة الملكية التي تكتسبها باعمالك الصالحة ، والمتاجر الرابحة ، وأخلاقك الجميلة ، وآرائك الصحيحة ، ومعارفك الحقيقية ، فاجتهد يا أخي قبل فوات الأمل ، وحلول الأجل ، واركب مع إخوانك في سفينة النجاة ، كما ركبوا لتصل الى ما وصلوا ، وتنزل حيث نزلوا ، ولا تكن من المغرقين الذين هم إخوان الشياطين ، ولا تاو الى جبل يعصمك من الماء ، فإنه لا عاصم اليوم من أمر الله إلاّ من رحم . (١) .

هذه مجمل آراء ومنطلقات اخوان الصفاء وخلان الوفاء عن هبوط النفوس الجزئية من عالم الملكوت لجناية ارتكبتها في عالمها العلوي ، وتجسدها في عالم الكون والفساد لإرادة ومشيئة من الله تعالى ، حتى تعي هذه الذات الجزئية قدسيتها النورانية عن طريق الإفادة والتعليم حيث تكتسب الفضائل

(١)الرسالة ـ اخوان الصفاء ص ١٧٥ ـ ١٧٦ تحقيق د . مصطفى غالب .

والخيرات ، فتعود الى الكل الذي انبثقت منه عن طريق الخطأ أو السهو تائبة مستغفرة .

وننتقل الى فيلسوف اسلامي آخر هو حجة الإسلام ابو حامد الغزالي الذي لعب دوراً كبيراً في مجالات الفلسفة الإسلامية حيث هاجم الفلاسفة واتهمهم بالكفر والإلحاد ، كونهم خرجوا عن ميزان الشريعة الاسلامية بزعمه . ونلاحظ بأنه يتحدث في كتاباته الفلسفية عن قدم العالم في كتابه المعروف (المعارف العقلية) فيقول : « اعلم ان القدم على وجوه : قدم بالزمان ، وقدم بالشرف ، وقدم بالمكان ، وقدم بالذات .

فالقدم الحقيقي الذي لا بداية لوجوده ، ولا نهاية لبقائه ، هو الواحد الأحد ، الفرد الصمد .

وأما القدم بالمرتبة : فهو جوهر العقل الكلي ، الذي هو اول الموجودات ـ يعني المحدثات ـ وهو قلم كلمات الباري تعالى ، وهو قديم برتبة ذاته ، ومحدث ، بنسبة خالقه .

وأما القديم بالشرف : فهو قدم الإنسان على النبات والحيوان ، لأنه أقدم بشرف النطق .

وأما القدم بالمكان : فمثل مصر وبيت المقدس ، فإنها أقدم في موضعهما من سائر الأمكنة .

وأما القدم بالزمان : فالأفلاك فانها اقدم من الأرض وما عليها ، لأن الزمان عدد حركات الفلك بعد الحصر ، والدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب . ولهذا قيل إن الدهر أصل الزمان ، لأن الزمان ممتد مع السفليات . والدهر ممتد مع العلويات . وكل للباري تعالى صفة ذاته ، وذاته قديمة بالحقيقة ، وبعض صفاته مثل ذاته في مرتبة القدم[1] .

ويضيف الغزالي انظر ايها العبد الضعيف الى شرف هذا الجوهر اللطيف

---

(١)في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ٨٩ ـ ٩٠ ـ تأليف د . مصطفى غالب .

الذي انزله الله تعالى من ملكوت سماواته الى هذا العالم الصغير الحقير المظلم الكدر ، ليكون ساقياً لهذا الشراب ، ومزيلاً لهذا التراب ، ومعمراً لهذا الخراب .

واعلم ان الله جل ثناءه ، انما بنى هذا الهيكل لأجل النفس الناطقة ، وبنى هذه المدينة لها ، حتى نزل النطق كالأمير في مدينة القلب ، واتخذ من وسط الدماغ سريراً ، ومن مؤخرة خزانته حافظاً ، ومن مقدمه بريداً وموصلاً ، ومن حواسه جواسيس وطيورا ، ومن قلبه منقسمًا ، ومن يديه جناحاً ، ومن رجليه قوائم وعمادا ، ومن خطراته وحركاته رجالا وركبانا ، فالنفس في بداية مشتاقة لهذه الأحوال . ـ اعني بالأحوال الآلات ـ ومحبة لهذه الحركات ، حتى يتهيأ لها زاد الآخرة وتتوصل الى الغاية ، فتبدل العداوة بالمحبة ، والمخالفة بالموافقة ، والجفاء بالوفاء ، والفناء بالبقاء . [1] .

نلمس في ما يسمونه فلسفة الغزالي افكار باعتقادنا بعيدة تمام البعد عن النهج الفلسفي المعروف لدى الفلاسفة الذين اقتبسوا فلسفتهم من الحكمة الماورائية ، لأن ما يقوله الغزالي ليس سوى آراء تنطلق من الشريعة والكتاب بدون ان يكون لها اية منطلقات او ركائز عقلانية ومع ذلك لا بد لنا من اعتباره من الفلاسفة الشرعيين الإسلاميين .

ويأتي دور المعلم الثاني الفيلسوف الإسلامي الكبير الفارابي لنستطلع آرائه وافكاره حول هبوط النفس كما يتصوره من الناحية الفلسفية الفارابية .

يرى الفارابي ان الموجودات تصدر عن الموجود الأول في عالم الإبداع بالتدريج ، بعد ان يجعل الموجود الأول السبب الأول لوجود سائر الموجودات ، لأنه بريء من جميع انحاء النقص باعتبار وجوده افضل الوجود واقدم الوجود ، لذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم اصلاً . ولهذا كانت كافة الموجودات التي اوجدها اقل منه كمالاً . ولما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب ان تكون متفاوتة بالدرجة والكمال .

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

ولما كانت الموجودات حسب اعتقاد الفارابي تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده . لأن الوجود يفيض فيضاً ضرورياً الا انه ليس لغاية ، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هذا الإيجاد جود منه ، فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس ، والحرارة عن النور ، بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم (ومتى وجد للأول الوجود الذي له ، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات) .

وأدنى الموجودات التي هي دون فلك القمر عند الفارابي الهيولى التي لا صورة لها وفوقها العناصر الأربعة ، ثم الجماد ، ويليه النبات ، فالحيوان البهيم ، ثم الحيوان الناطق ، الذي هو الانسان ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل والمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجماد ، وهي كلها تتألف من العناصر الأولية التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء وهي : التراب والهواء والماء والنار .

ولا بد لنا من الاستماع الى الفارابي وهو يتحدث عن كيفية صدور جميع الموجودات عن الموجود الأول فيقول : « والأول هو الذي عنه وجد ، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له ، لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الانسان واختياره ، على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس ، وبعضه معلوم بالبرهان .

ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر ، وعلى ان وجود غيره فائض عن وجوده هو . فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوه ، ولا على انه غاية لوجود الأول ، كما يكون وجود الإبن - من جهة ما هو ابن - غاية لوجود الأبوين - من جهة ما هما ابوان - يعني ان الوجود الذي يوجد عنه يفيده كمالاً ما ، كما يكون لنا ذلك عن جل الأشياء التي تكون منا ، مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما . فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره ، حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الأشياء فيكون لوجوده سبب خارج عنه ،فلا يكون

أولاً ، ولا أيضاً باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك خارجاً عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله او شيء آخر ، فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة او كرامة او رئاسة او شيئاً من غير ذلك من الخيرات .

فهذه الأشياء كلها محال ان تكون في الأول ، لأنه يسقط اوليته وتقدمه ، ويجعل غيره اقدم منه وسبباً لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته ، ويلحق جوهره ووجوده ، ويتبعه ان يوجد عنه غيره . فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ، ووجوده الذي تجوهره في ذاته ، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه . وليس ينقسم الى شيئين ، يكون بأحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه ، كما ان لنا شيئين نتجوهر بأحدهما ، وهو النطق ،ونكتب بالآخر ، وهو الصناعة ، بل هو ذات واحدة وجوهر واحد ، به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر » (1)

ويمكننا ان نعتبر آراء الفارابي هذه من المنطلقات العرفانية الذي طلع بها علينا بعض الفلاسفة الاسلاميين الذين بلوروا الاعتقادات الإسلامية وصاغوها بقالب فلسفي ينسجم مع ما ورد في القرآن ونصت عليه الشريعة .

ولا ننسى الفيلسوف الشرعي الكبير فخر الدين الرازي الذي تحدث عن كيفية هبوط النفس وتجسيدها في القالب الذي سجنت فيه وانها جوهرة روحانية قدسية وضعت في الجسد الانساني للوقت الذي خصص لها ، ولها مراتب عدة . ولنستمع اليه وهو يشرحها بتفاصيل دقيقة تخلب الألباب وتجعل النفس التواقة بشوق الى الالتحاق بالكل الذي انبثقت منه فقال : « إعلم ان الكتاب الالهي يدل على صحة هذا المطلوب من وجوه :

الحجة الأولى : ان القرآن دل على ان الشيء المشار اليه بأنه هو الانسان المخصوص باق بعد الموت لهذا البدن ، حي قاهر ، عاقل ، قال تعالى في صفة الشهداء : ﴿ **ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل احياء عند**

(1) المدينة الفاضلة ـ الفارابي ـ ص ٥٥ ـ ٥٦ .

ربهم يرزقون ﴾[1] . وقال في صفة المعذبين : ﴿ النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ﴾[2] . وقال : ﴿ أغرقوا فأدخلوا ناراً ﴾[3] .

وهذه النصوص ناطقة بأن الشيء المشار اليه هو الانسان باقٍ بعد موت هذا البدن حي مدرك للألم واللذة .

وأما ان هذا الجسد المشار اليه ليس حيا بعد الموت فهذا معلوم بالضرورة ، ولو جوزنا كونه حيا لجاز مثله في جميع الجمادات وذلك عين السفسطة .

وإن لاحت المقدمتان علمنا ان المشار اليه بقولنا : « هذا الانسان » ليس هو هذا البدن ، ولا عضواً من اعضاء البدن ، فإنا مضطرون الى العلم بأن هذا البدن مات بجميع اجزائه وأبعاضه .

وإني لشديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس ، وذلك لأن تصديق القرآن والنصوص في تواب القبر وعقابه وفي الحشر والفشر تصير مقبولة معقولة بسبب إثبات النفس ويتخلص من المطاعن والشبهات والإشكالات ، وإذا لم تثبت النفس توجهت الاشكالات وعظمت من المطاعن مما الذي حمل هؤلاء على إنكار النفس حتى وقعوا في الظلمات الشديدة .

الحجة الثانية : « قوله : اخرجوا انفسكم » ، وهذا صريح في ان النفس شيء مغاير لهذا الجسد يتصل به تارة وينفصل به اخرى .

وقال تعالى : ﴿ يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية ﴾[4] ، وهذا يدل على ان النفس لا تموت بموت البدن ، بل يرجع من الجسد الى عالم القدس والجلال .

وقال أيضاً : ﴿ حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا

(١) سورة آل عمران ـ آية

(٢) سورة غافر ـ آية

(٣) سورة نوح ـ آية .

(٤) سورة الفجر

يفرطون . ثم ردوا الى الله مولاهم الحق ﴾[1] وهذا يدل على ان الشيء المشار اليه بأنه هو الإنسان المخصوص لا يموت عند موت البدن ، بل يرد من هذا الجسد الى عالم القدس وحضرة الجلال[2] .

وأما لفظ الرجوع الى الله عند الموت فهو في القرآن كثيرة جداً ، وكل ذلك يدل على ان الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يموت عند موت البدن بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحس الى عالم الآخرة ، وكل ذلك يدل على ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد .

الحجة الثالثة : انه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال : **﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحمًا﴾**[3] .

ولا شك ان هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمانية ، ثم انه تعالى لما أراد ان يذكر نفخ الروح قال : **﴿ ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾**[4] ، وهذا تصريح بأن ما يتعلق بنفخ الروح جنس آخر مغاير لما سبق من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمانية .

وذلك يدل على ان الروح ليس من جنس البدن ، فإن قلت هذه الحجة عليكم ، لأنه تعالى قال : **﴿ خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾**[5] ، وكلمة من للتبغيض ، وهذا يدل على ان الإنسان بعض من أبعاض الطين ، وانتم تقولون انه شيء غير ذلك ، فكان هذا تصريحاً بنص الكتاب الكريم .

قلنا : هذا في غاية البعد ، لأن كلمة « من » أصلها لابتداء الغاية ،

---

(١) سورة الانعام آية ٦١ ـ ٦٢ .

(٢) النفس والروح ـ الرازي ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٣) سورة المؤمنون ـ الآيات : ١١ ـ ١٤ .

(٤) سورة المؤمنون آية ١٤ .

(٥) سورة المؤمنون ـ آية ١١ .

تقول : خرجت من البصرة الى الكوفة ، فقوله : ﴿ **خلقنا الإنسان من سلالة من طين**﴾ ، يقتضي ان يكون ابتداء التخليق للإنسان حاصلاً من هذه السلالة . ونحن نقول بموجبه ، لأنه تعالى سوى المزاج البدني ، ثم نفخ فيه الروح ، فيكون ابتداء تخليقه من السلالة . فثبت ان ما ذكروه فاسد .

الحجة الرابعة : انه تعالى ميز بين عالم الأرواح وعالم الأجساد ، ثم ميز الأمر منه ، وذلك يقتضي ان يكون الأمر مبرأ عن التقدير والحجمية .

ثم إنه تعالى بين في آية أخرى ، ان الروح من عالم الأمر ، لا من عالم الخلق . فقال : ﴿ **قل الروح من أمر ربي**﴾[1] ، وذلك يدل على ان جوهر الروح من عالم الأمر ، وانه مبرأ عن الحجمية واالتحيز والتقدير .

الحجة الخامسة : قال تعالى : ﴿ **فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**﴾[2] ميز بين التسوية وبين نفخ الروح ، فالتسوية عبارة عن تخليق الأبعاض والأعضاء وتعديل المزاج والامشاج ، فلما ميز نفخ الروح عن التسوية ، ثم أضاف الروح الى نفسه دل ذلك على أن الروح جوهر شريف ، ليس من جنس الجسد ، وذلك هو المطلوب[3] .

الحجة السادسة : قوله تعالى : ﴿ **ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها** ﴾[4] ، وهذه الآية صريحة في وجود نفس موصوفة بالإدراك وبالتحريك معاً ، لأن الالهام عبارة عن الإدراك ، وأما الفجور والتقوى فهو فعلي ، فهذه الآية صريحة في أن الإنسان شيء واحد ، وهو موصوف بالإدراك ، وموصوف أيضاً بفعل الفجور تارة ، وبفعل التقوى أخرى . ومعلوم أنه ليس كل البدن موصوفاً بالإدراك وبالفعل معاً ، وليس عضواً واحداً من أعضاء البدن موصوفاً بجملة الإدراكات وجملة هذه الأفعال . فلا بد من إثبات جوهر واحد يكون موصوفاً بكل هذه الأمور .

ومما تقرب من هذا الدليل قوله تعالى : ﴿ **إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج**

---

(١) سورة ابراهيم ـ آية ٨٥ .

(٢) سورة العنكبوت آية ٢٩ .

(٣) النفس والروح ـ الرازي ص ٤٥ ـ ٤٦ .

(٤) سورة الأعراف آية

نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾[1] ، فهذا تصريح بأن الإنسان شيء هو موصوف بأنه هو المبتلي بالتكاليف الإلهية والأوامر الربانية ، وبأنه هو الموصوف بالسمع والبصر .

ومعلوم ان جملة البدن ليس كذلك ، فإنه لا يمكن أن يقال : إن بدن الإنسان مكلف من قبل الله بالأفعال والترك وكذا يده أو رجله أو جبهته أو حدقته أو أنفه أو لسانه مكلف بذلك . فإن العلم الضروري حاصل بأنا إذا أمرنا الإنسان بأمر أو نهيناه عن فعل ، فهذا الأمر والنهي ما توجها على عضو من أعضائه ولا على جملته ، بل الشيء المتصرف الثابت لمجموع الجسم هي النفس التي تكون سارية في مجموع ذلك الجسم ، حاصلة في كل واحد من أجزاء ذلك البدن ، موصوفة بذلك الوصف .

ولما تقرر وبين أن الإدراك والفهم والتكليف لم يتوجه على شيء من هذه الأعضاء ، علمنا أنه لا يمكن أن يقال : الموصوف بكونه عضواً واحداً يصدق عليه بعينه أنه سميع ، بصير ، مكلف ، مأمور ، مثاب ، معاقب ، وقد دل قوله تعالى : ﴿ نبتليه فعلناه سميعاً بصيراً﴾ على أن الإنسان شيء واحد مغاير لهذا الجسد لكل واحد من أجزاء هذا الجسد وابعاضه ، وذلك هو المطلوب فإن عادوا وقالوا : إن قوله : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج ﴾ ، يدل على أن الإنسان بعض من الأمشاج ومن النطفة ، لأن كلمة « من » للتبغيض .

فنقول : إنه سبق الجواب عنه بما لا يبقى للعاقل فيه شك ولا شبهة .

الحجة السابعة : قوله تعالى :﴿ **ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم**﴾[2] . ومعلوم أن أحداً من العقلاء لا ينسى هذا الشكل المشاهد ، وهذا الجسد المحسوس ، فذل ذلك على ان النفس التي ينساها الإنسان عند فرط جهله شيء آخر غير هذا البدن .

الحجة الثامنة : قوله عليه السلام : « من عرف نفسه عرف ربه » ، وجاء في كتب الله المنزلة : ﴿ **يا إنسان ! أعرف نفسك تعرف ربك**﴾ ، ولو كان المراد من

---

(١) سورة الانسان ـ آية ٢ .

(٢) سورة الحشر آية ١٧ .

نس هو البدن المشاهد والشكل المحسوس لما أمرنا بمعرفتـه لأن معرفتـه حاصلـة بالضرورة وتحصيل الحاصل محال[1] .

الحجة التاسعة : الأحاديث الكثيرة الواردة في بيان أن الإنسـان يبقـى فاهماً ناطقاً عاقلاً بعد موته ، وقال عليه السلام : أنبياء الله لا يموتون ، ولكن ينقلون من دار الى دار ، وقال عليه السلام من خطبة له طويلة : حتى إذا حمل الميت على نعشه رفرفت روحه فوق النعش ويقول: يا أهلي ويا ولدي ! وذكر الحديث ، وجه الإستدلال به أن النبي عليه السلام : صرح بأن الميت يكون على النعش ، ويبقى هناك شيء حي ينادي ، ويقول : يا أهلي ويا ولدي ! ومعلوم أن الذي كان الأهل أهلاً له ، وكان الولد ولداً له ، وكان الذي جمع المال من الحلال والحرام يبقى الوبال في ذمته ورقبته ، هو كنـاية بل تصريح بالإنسـان وأن الجسـد ميت محمـول على النعش ، والإنسان المخصوص باقٍ ، حي ، ناطق ، فاهم ، وهو صريح في أنه شيء مغاير لهذا الجسد المحسوس والشكل المشاهد .

ولما عرفت نسق الإستدلال بهذا الحديث الدال على اثبات النفس امكن ان يستدل بأحاديث كثيرة من هذا الجنس خارجة عن الحد والإحصاء .

الحجة العاشرة : انه تعالى قال : ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة**﴾[2] ، ولن يكون الإنسان خليفة إلا اذا علم ما يجري في العالم ، ثم يمكنه أن يتصرف في تلك الأحوال بالنفي والإثبات . فذلك الشيء المحكوم عليه بأنه خليفه الله في أرضه ، لا بد وان يكون موصوفاً بالإدراك وبالفعل[3] .

ثم انه تعالى بين انه تعالى : ﴿ **وعلم آدم الأسماء كلها**﴾[4] ، والحقائق تثبت ان ذلك الشيء المحكوم عليه بأنـه هو الخليفـة ، يجـب ان يكون عالماً بأحـوال عالـم الأجسام متصرفاً فيها ، ويجب ان يكون هو بعينه عالم الغيوب وأسرار الملكوت ، فالإنسان جوهـر واحـد موصـوف بجميع هذه الصفـات ، ومجمـوع البـدن ليس

---

(١) النفس والروح للإمام الرازي ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٢) سورة البقرة آية ٣٠ .

(٣) النفس والروح ـ الرازي ـ ص ٤٩ ـ ٥٠ .

(٤) سورة البقرة آية ٣١ .

كذلك ، وليس في البدن عضو واحد ، موصوف بكل هذه الأمور ، فوجب القطع بأن جوهر الانسان في ذاته أمر مغاير لمجموع هذا البدن لكل واحد من أعضائه وأبعاضه .

ولنختم هذه الدلائل القرآنية بوجه اقناعي اعتباري ونثبت ان صريح العقل شاهد بأنا نضيف كل واحد من هذه الأعضاء الى أنفسنا ـ فنقول : يدي ورجلي وقلبي ودماغي ، والمضاف غير المضاف إليه .

فعلمنا أن النفس شيء مغاير لهذه الأعضاء ـ قالوا : فقد نقول أيضاً : نفسي وذاتي وهذا يقتضي أن تكون نفسي مغايرة لنفسه وهو محال .

وجوابه أن النفس قد يراد بها المعنى المشار اليه بقوله : « أنا » وقد راد به الجثة المحسوسة والهيكل المشاهد .

أما النفس بالمعنى الأول فصريح ، العقل شاهد بأنه لا يمكن اضافته الى نفسه ، فإنه لا يمكن اضافة المعنى المشار اليه « بأنا » الى غير ذلك المعنى .

وأما النفس بالمعنى الثاني فيمكن اضافتها الى المعنى المشار اليه «بأنا » لأن هذه الجثة كالمملكة لذلك المعنى المشار اليه « بأنا » .

وإذا ثبت هذا فنقول : إذ قلنا : « نفسي وذاتي » ، يجب ان يكون المراد من النفس هو المعنى الثاني لا المعنى الأول حتى لا يلزم التناقض ، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال [1] .

وأما الفيلسوف الكبير ابو يعقوب السجستاني فيختلف عنده هبوط النفس وتكوين الجسد البشري عن غيره من العلماء الذين بحثوا هذه المواضيع بدقة ولنستمع اليه ماذا يقول : « ان من المتفق عليه ان قوى العالم قوى غير منظورة ولا زائلة ، فلا ترى شيئاً يظهر في العالم بقوة من قوى الطبيعة إلا ومثله يظهر في الزمان المستقبل . ولا تقدم قوة من قوى العالم بعد ، فيعدم بعدمها المظهر بها . فمن اية قوة من قوى الطبائع والأجرام السماوية ظهر

---

(١) النفس والروح ـ للامام فخر الدين الرازي ص ٥٠ ـ ٥١

الإنسان على غير الجهة التي يظهر بها الآن ؟ ومتى عدمت القوة من الطبيعة والأجرام السماوية وليس يعدم قوتها بوجه البتة ، فإذا ظهور الانسان لا من هذه الجهة محال ممتنع .

فقد ثبت ان الانسان في جميع الأزمنة على نسق واحد وجهة واحدة . فقد نطق القرآن في آيتين وهما قوله : ﴿ فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ﴾ (١) وقوله : ﴿ انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج ﴾ (٢) . والعجب ممن لا يستعجب ظهور العالم الطبيعي من سماواته ، وأرضه ، ونجومه ، وبروجه دفعة واحدة ، ثم يستعجب ظهور المتولدات الطبيعية معه دفعة واحدة ، ليستريح ما لا سبيل له في دركه ، وينجو من الوقوع في الشكوك المهلكة المؤذية ، بل الواجب على الفاضل والأديب ان لا يطلب من الشيء الا الممكن الدرك .

فأما الذي قد اختص به السابق من الإحاطة ، ولا يطلب دركه والإحاطة به ليظهر شرف العقل المحيط بالانسان العاجز عن جميع الدركات . وقد جعل الله تبارك وتعالى في نفسه ، أعني نفس الانسان الدلالات على ان طلب ابتداء كون الانسان غير ممكن ، ولا يصير معلوماً البتة . وذلك ان الشخص الواحد من الانسان لا يعلم من أين مبدأ حركته حيث كان جنيناً في بطن امه ، من قلبه ، او من دماغه ، ام من كبده . ام من طحاله ، ام من مرارته ، ام من كليته ؟ فإذا كانت الإحاطة بالابتداء ، الانسان المرسل (٣) أحرى وأولى ان لا يكون ما يكون من ذلك ممكناً . فإن قال قائل بـ (انا قد نرى في الشواهد ممكناً ان يتولد انسان واحد الى الف انسان على التناسل ، حتى يملأ الأرض من ذريته ، ويهلك نشؤه ويخلف غيره فلا يبقى له ذكر ، فيجب ان يكون جميع الناس من رجل واحد ، كما ينتهي جميع الناس الى

---

(١) سورة الإنسان آية ٥ ، ٦

(٢) سورة الطارق آية ٢

(٣) الانسان المرسل : المراد به الانسان الأول ، أي سيدنا آدم ابو البشرية عليه الصلاة والسلام الذي يعتبر بأنه النوع الأول من الانسان .

رجل واحد مثلاً) ، فيكون الواحد من الكثير ، كما كان الكثير من الواحد . فأما ان يكون واحد لم يتقدمه كثير ، فلا يمكن ان يكون منه كثير هو متقدمه ، فإن كان الانسان الذي يملأ العالم من نسله فقد سبق الخلق الكثير من نوعين ، فيمكن ان يتأخر الكثير من نسله ونوعه .

وأيضاً فإن النوع لا يساوي الجنس المقول عليه حركات الوحدانية ، فإن النوع أشد توحيداً من الشخص ، والجنس أشد توحيداً من النوع ، وكان الشخص لا يساوي النوع ، والنوع اشد توحيداً من الشخص . فإذا قلنا ان أمر نوع الإنسان قد يقع على شخص واحد لا نظير له ، فقد وقع التساوي بين هذا الشخص وبين نوعه ، ثم يبطل النوع عن الفعل إذا قام الشخص مقامه . ثم لما تكثرت الأشخاص وجب نوع مقول على الكثرة .

فإذا الأشخاص علة لظهور النوع ، وهو بشع جداً ، فليس الشخص بمتقدم على النوع ، ولا مثله النوع بمتقدم على الجنس ، ولا مثله في باب الوحدانية [(١)] .

فكل من يقول ان الصانع خلق اولاً انساناً واحداً ، وخلق منه الخلق على التناسل فقد جعل منزلة الصانع منزلة بعض الرعاة من رعاة الابل والبقر والغنم ، إذا تعمد بعضهم الى شراء ناقة او بقرة او شاة ، فإذا اتى عليها سنون كثيرة ، وحصل عنده منها اشخاص كثيرة من ذلك النوع وخدش قدرته من هذا العجز ، بل له قدرة على ابداع خلق كثير دفعة واحدة ، كما خلق هذا البيان العظيم من السموات والكواكب والأمهات دفعة واحدة ، كما قال الله تعالى : ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون ﴾ [(٢)]

هذه الافكار اوردها الداعي الحقاني (ابو يعقوب السجستاني) ليبين فيها كيفية الهبوط حسب اعتقاده الذي ينطلق مما يتكوكب في مخيلته من معاني فلسفية ارتشفها من ينابيع دعوته الحقانية .

---

(١)كتاب (الينابيع) ابو يعقوب السجستاني ـ ص ١٢٠ ـ ١٢٣ تقديم الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة ٥٨ آية ٤٠

ولم يكن هذا الفيلسوف الوحيد بين فلاسفة اهل الحق الذين ساهموا في عملية الهبوط بل هناك داعي حقاني آخر قد ساهم في مثل هذه الأبحاث وبلورها حسب منطلقاته العقلانية هو الداعي المطلق ابراهيم بن الحسين الحامدي (المتوفي في صنعاء سنة ٥٥٧ هجرية) في كتابه (كنز الولد) حيث يقول : ﴿ إن المبدع الأول لما افصح ناطقاً ، واعلن محققاً بكلمة الاخلاص وكان مبتدعها ، والسابق اليها ، فنفى واثبت وشهد لمبدعه بالالهية ، وقنت وجهر بذلك ، وما خافت ففطن به كما ذكرنا هذان المنبعثان ، وتحققا بما خصه به مبدعه من نور ، وجلال ، وبهاء ، وكمال ، بما فاق به من أبناء جنسه في كل حال . فسبق القائم بالفعل كما ذكرنا الى تعظيمه ، وتشريفه ، وتسبيحه ، وتقديسه ، فكان ذلك هو فعله وسبقه وكمال الثاني ، وجلاله بسبب التزامه بحده السابق عليه ، وتنزيهه وتوحيده أيضاً لما وحده ، وشهادته بما شهد به من الإلهية للمتعالي ، وتعظيمه بنطق ايضاح مفصح ، وقول منجح ، ، مسموع معقول . فاستحق باسم الفعل ، وكمل به كمال الثاني ، فكان كاملاً في ذاته ، تاماً في فعله ، وطرقه في ساعته من البهاء ، والنور ، والضياء ، ما لا يصفه واصف ، ولا يكيفه مكيف ،

ثم ان المنبعث الثاني سبح المبدع الأول وقدسه ، ومجده ، وشرفه ، وعظمه ، ولم يشهد بما شهده به للمتعالي سبحانه من الإلهية فكان ذلك على سبيل الغلو [1] وهو سهو وغفلة بلا قصد ، ولا عمد . ثم سها ايضاً عن الأصل الأول ، الذي عليه المعول ، إذ لم يلتزم بصاحبه السابق له بفعله الذي هو المنبعث الأول ، ولم يعترف بسبقه وبفضله ، فكان كاملاً في ذاته ، ناقصاً في فعله إذ لم يتم له الكمال الثاني بجميع حقوقه وحدوده ، فقام بالقوة التي هي كماله الأول من الحياة التي هي اصل الجميع وكمالهم الأول .

(١) على هذه الصورة يناقش كيفية وقوع الخطيئة عن طريق السهو بلا قصد ، فلم يقر بمرتبة السابق الذي هو المبدع الأول ولا بمرتبة التالي الذي هو المنبعث الأول ، ويريد بذلك ان المنبعث الثاني غفل عن إعطاء السابق والتالي ما لهما من منزلة روحية عقلية جوهرية . ومن هذه النظرية ينطق الهبوط النفساني الملكوتي الى عالم الكون والفساد .

فلما كان كذلك احتجب المبدع الأول القائم بالفعل بالمنبعث الأول ، كاحتجاب المتعالي سبحانه به ، وذلك لتمامه وكماله وعلوه ، وجلاله ، وفعله في التزامه بحده ، وتقديسه وتمجيده ، وشهادته لمن شهد له بما شهد به ، واتحد به المبدع بمعنويته .

ثم وقعت الدعوة لذلك العالم به ، فأجاب البعض بالتلبية والإنـابة والتسبيح ، والتقديس ، والتمجيد له ، ولمن دعاهم اليه ، ودلهم عليه ، لكونه قد صار غيباً لا يدرك لما احتجب به ، وتقاطر الذين أجابوا فئه بعد فئة ، سبع فئات . [1] فكانت مراتب متقـاطرة الأول فـالأول ، كل مـرتبة عن الأولى . أي بإلهام كل اول لما يتلوه ، وهي التي اشير اليها بالعقول السبعة الانبعاثية ، وهو يقع على كل رتبة اسم الواحدية . اذ ليس بينهم في الإجابة تباين ولا تغاير ، ولا تفاضل ، فالصورة واحدة في الكمال الثاني « والوجود متكاثر في الكمال الأول » .

والقسم الثاني توقف عن الإجابة ، وتحير الكل ، ولم يلتزم منهم احد لا بالمبدع ولا بالمبدع ، ولا بأي المنبعثين ، وذلك منهم لهم تصور سهو وغفلة وشك ، لا بفعل فاعل بهم ، إذ لا أصل للشر في الابداع ، فكان فعل الثاني القائم بالقوة في السهو عن فعل ما كان يجب فعله عليه من ذاته بذاته في ذاته ، لا بقصد الأول ولا الثاني ، بموجب العدل ، وقضية الحكمة ، وترتبت العقول الانبعاثية الموجوده صورها بإجابتهم للمنبعث الأول .

ثم أشرقت بنور باريها ، وأقبلت على العاشر تؤيده وتمده ، وتعرفه بما قصر عنه تحنناً ، ورحمة وعدلاً ، وذلك الإقبال عليه بقصد سبب الحد الجليل وتقديسه له ، ففطن لما عرفوه به ، فتاب واناب واقر بما غفل منه ، وهو آدم الروحاني المتجرد عن الجسم ، [2] .

---

(١)كتاب (كنز الولد) ابراهيم بن الحسن الحامدي ص ٦٧ ـ ٦٨ تقديم وتحقيق مصطفى غالب
(٢)كنز الولد ـ للداعي بن الحسين الحامدي ص ٦٩ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

ثم يضيف : فتأويل قوله : بأن العقول السبعة الانبعاثية وجود كل واحد منها عن الآخر صاعداً الى المنبعث الأول ، يقول بالترتيب في الاجابة لما دعي ذلك العالم بحجاب الحجاب الذي هو المنبعث الأول ، لأنه حجاب الابداع الذي هو المبدع ، والمبدع حجاب الغيب سبحانه كما ذكر ذلك حميد الدين بقوله : فالأول عقل وعاقل ومعقول ، فسبحان من تعالى عن الأوهام والأفكار ، ، فاحتجب بباهر ابداعه ذلك عن ان يتناول بصفة ، ولا إله إلا هو .

وهذا فصل شافٍ كاف لمن هداه الله ، فكل عقل من السبعة التي هي المراتب السبع عن الأول منهم فالأول ، وإفادة كل رتبة سابقة للرتبة اللاحقة في الإجابة .

وكل رتبة تجمع من الملائكة ما لا يعد ولا يحد ، وكان انقسام ذلك العالم عند وقوع الدعوة الى ذات اليمين ، الذين هم عالم الأمر الملائكة المقربون ، الذين صورهم روحانية عقلية نورانية شعشعانية ، مؤيدين بشمس الابداع ، وقمر الانبعاث يشرقهم انوارهما ، وضياؤهما وبركتهما ، منهم في حجرات القدس ، في تسبيح ، وتقديس ، وتهليل ، وتكبير ، وتعظيم ، لكل سابق على لاحقه وتاليه ، آمنون من الفزع الأكبر ، مطمئنون فاكهون .

والقسم الثاني الى ذات الشمال لتخلفهم عن الاجابة وإصرارهم عن الإنابة ، وشكهم وشركهم وإلحادهم . إذ لم يلتزموا بالذي تليهم رتبة . وقد دعوا منه وبه ، ولا أجابوا المنبعث الأول مع من أجاب واناب ، ولا عرفوا الحد الجليل المعظم ، ولا التزموا بأي العقول من اهل المراتب السبع ، وكان ذلك عمداً وقصداً تكبراً وتجبراً ، فعموا وصموا ، وزالوا وضلوا ، وهبطوا من دار اللطافة الى كون الكثافة . (١) .

فهكذا كانت الإجابة وترتبت العقول ، وعلوها على عالم الطبيعة وخروجها عن المكان والزمان .

---

(١) كنز الولد - الحامدي - ص ٨٠ - تقديم الدكتور مصطفى غالب

ثم ترتبت أيضاً الهيولى والصورة وانقسامها الى ابعاض عشرة من المحيط الى عالم الكون والفساد والعقول الممدة للعاشر بسريان انوارها على الفعل في عالم الهيولى ، وقد صار لها كالمبدع الأول في عالم الأمر في الشرف والفعل والمباينة في الصورة ، إذا هو مجرد عن الجسم من عدة العقول الانبعاثية ، لأنه لما تأخر عن مرتبة الاثنينية ، ووقعت الدعوة بالمنبعث الأول وسبقه الى ما سها عنه وغفل منه سبع مراتب ، وصارت تفعل فيه وتؤيده وتمده وتلهمه الى فعل ما نقص بسببه ، لأنه قد التزم بالمبدع الأول ، فلم يكن في العدل ان يسقط او يهبط لأنه قد اعظم الحد الجليل الفاضل ، فوجب ان تعرض عليه ولاية السابق عليه في الوجود الذي هو المنبعث الأول ، إذ تخطاه وذلك بغير قصد ، ولا عمد ، إلا استام به في تسبيحه وتقديسه للمبدع الأول ، وظن ان ذلك يجوز له ، فنقصت بذلك رتبته ، وأيضاً ايدته العقول ، الى ان يشهد لمن شهد له المبدع الأول بالإلهية ، ويسلبها عن جميع ما ابدعه واخترعه . فلما فطن لذلك ورجع الى فعل ما هنالك وتاب ، وأناب ، وتوسل بالحدود العالية عليه انتظمته قول اصدق القائلين : ﴿ يا ايتها النفس المطمئنة . ارجعي الى ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ (١) . فربه هو الذي سبقه ، فأمر بالرجوع اليه لما اطمأن بالالتزام به ، فهو نفس الكل للعالمين جميعاً ، للعالم الأعلى ، وهم له عقل . والتأييد اليه واقع ، وهو يتنفس الى من دونه بما اتصل به من روح القدس ، وسرى اليه من العناية الالهية ، وهو نفس كل العالم الهيولى ، لكونه في حد اللطافة ، وما دونه منهم في حد الكثافة . فالحياة اليهم منه ، متصلة غير منفصلة ، وفعله فيهم جائز جار غير منقطع ولا ممتنع ، وهو مخترع الزمان والمكان . (٢) .

ويحدثنا في مكان آخر من كتابه فيقول ﴿ ونحن نبين حال الكواكب السبعة ، وما الأشرف منها ، وذلك ان الحياة الهيولانية التي هي الصورة بلسان

---

(١)سورة الفجر الآيات ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠

(٢)كنز الولد ـ الحامدي ـ ص ٨٣ ـ ٨٤ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

التأويل ، والنفس الحسية بلسان الحقيقة التي ملأت السموات والأرض كما قال تعالى : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ، ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم ﴾ [1] .

ولما امتزجت عند الهبوط فصار منها هيولى ، وهي النامية ، وانفعلت على ما صورنا ، وحدث الجو المنقهق الذي هو عرضة المكان ، وامتلأ افلاكاً وامهات ، وكواكب واملاكاً ، وكواكب امهات ، كان مبدأها على سبيل الخلقة الحيوانية ، وذلك ان الحياة لما امتزجت وتحركت ، ولزمها الأبعاد ، وكان لها مركز جامع لكلها ، فكانت الشمس التي هي النير الأعظم ، وهمياً ، باطنها برودة ورطوبة ، وظاهرها حرارة ويبوسة ، فكملت طبائعها باطناً وظاهراً ، فاتحدت الحياة بها ، كما تتحد النفس الحسية بالقلب .

فهذه الحياة التي اقرت بالحد الأعظم ، وتكبرت على ابوابه الروحانية وحجبه التي دعيت منها فعصت ثم تكون القمر ، فكان باطنه حاراً يابساً ، وظاهرة بارداً رطباً ، وبذلك تبث بين هدا النيرين التزاوج والمناسبة ، فالقمر قابل من الشمس بباطنه المناسب لظاهرها ، « والشمس تجتذب منه بباطنها المناسب لظاهره » وبذلك تبث افعالها في المواليد ، ولو كان ما يرون انعامه ، لكان بينهما التضاد ، وفسد الفعل . [2]

ثم تكونت الزهرة التي فلكها مما يلي فلك الشمس ، فكان باطنها ايضاً حاراً يابساً يناسب ظاهر الشمس ، وهي بظاهرها البارد الرطب تناسب القمر ، وبظاهرها ايضاً تناسب باطن الشمس بالبرد والرطوبة ، وبباطنها تناسب باطن القمر .

ثم تكون المريخ ، فظاهره حار يابس ، وباطنه بارد رطب ، وبذلك ناسب النيرين في ظاهرهما وباطنهما .

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٥٥

ثم كان المشتري ، فكان بظاهره حاراً ليناً ، وبباطنه بارداً يابساً ، فناسب زحل ، وبظاهره الحار اللين ، الى باطن زحل الحار اللين ، ولذلك ازدوجا ، فكانا المتوليين للمثلثات باقترانهما ، وناسباً النيرين والزهرة والمريخ . كذلك بباطنهما وظاهرهما ، وانفرد عطارد بطبعه فكان ممتزجاً أي كوكب جاسده ، كان طبعه يوافق طبعه ، وفعله كفعله .

وكانت الشمس قلب العالم الجرماني والقمر بمنزلة الرأس ، والفلك المحيط كالروح المقوي للحس في جميع جهاته .

وصار الفلك بعلوه واعتداله ، وتزاوجه وتوافقه ، طبيعة خامسة ، وهو زبدة الصورة التي هي الحياة الحسية التي كان لها تصور في المبدع الأول انه حق ، فبذلك علة على المصرة التي هي الهيولى المشار اليها بالنامية الهابطة الى اسفل سافلين ، مركز الكون والفساد . فهي خامسة للأمهات الأربع ، فاعلة مؤثرة فيها . اهبطوا منها بعضكم لبعض عدو .

فالفلك قابل لتأثير عالم القدس ، وهو له كالزوج بقربه منه وقبوله له . وبالنسبة التي هي له منه ، وعالم الكون والفساد قابل من الفلك لجميع تأثيره ، وهو له كالزوج ، وعالم الكون والفساد كالزوجة ، لظهور المواليد بينهما ، وكذلك الخط من الفلك الخبيث الذي امتزج به فسفل عنه فكان عقدتين ، الرأس والذنب . وهما وهميان ، تدرك افعالهما ، ولا تدرك صورهما . (١)

وفي النهاية يقول الحامدي : « فالعوالم كلها متعلقة بعضها ببعض متسلسل على النظام الذي توجبه الحكمة الالهية الذي إن تحرك مثلاً متحرك ، أو سكن ساكن ، كان موجوداً بذلك المعنى في الكل . فيكون تطابق الكل شيئاً واحداً ، والطبيعة بنهايتها اعلم العلماء ، وأطب الأطباء ، وهو الملك

---

(١)كنز الولد ـ ابراهيم الحامدي ـ ص ١٢٨ ـ تقديم الدكتور مصطفى غالب

المقرب المسلم اليه تدبير امر عالم الجسم ، المعرب عنه بالكرسي ، فسبحان من له هذه المملكة ، ومن تدبره هذا التدبير ، ولا إله إلا هو . (١)

كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية في الأشخاص

بما اننا تحدثنا عن النفس بصورة عامة وبأنها جوهرة روحانية نورانية قدسية ، وجدت بالشخص الانساني ، مستقلة عن الجسد ، تعرف ذاتها ومبدعها الذي أوجدها ، والمدة المحددة لها في عالم الكون والفساد لتعي جوهرها وتعود الى الكل التي انبثقت منه .

ثم أوردنا هبوط النفس بصورة عامة من عالمها العلوي الى عالمها السفلي ، وما هو السبب الذي اوجب هبوطها ؟ ولماذا تكثفت ؟ ولقد اعطينا بعض آراء الفلاسفة والحكماء الذين تحدثوا كل حسب مفهومه لبدء الخليقة الانسانية على هذا الكوكب .

ولا بد لنا من ان نأخذ ببعض افكار وآراء بعض الحكماء والفلاسفة الذين شرحوا كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية في الأشخاص الجسمانية . وكيف تم هذا الاتصال ؟ وبأية واسطة ؟ هل عن طريق الكل الذي انبثقت منه ؟ ام عن طريق الطبيعة العلوية ؟ .

ولا بد لنا من ان نعالج هذا الموضوع انطلاقاً من المعلم الأول الذي وضع الحكمة الربانية سقراط . ولكن لم نجد في الكتب القليلة التي تحدث عنها هذا الفيلسوف عن الماورائيات سوى القليل الذي لا يفي بالغرض المطلوب ، ولهذا نحاول قدر الإمكان ان نأخذ ببعض آرائه الحكمية العادلة .

ومن الواضح ان سقراط كان يعتمد في حكمته على الاستعانة بالاستقراء ، ثم يتدرج في الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل نقاش الى الجسد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدل وما الظلم ، وما الحكمة ، وما الجنون ، وما الشجاعة ، وما الجبن وما التقوى وما الالحاد ،

---

(١) كنز الولد ـ الحامدي ص ١٣١ .

وهكذا فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً ، ويضيف الأشياء في أجناس وانواع ليمتنع المزج بينهما ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الالفاظ وابهام المعاني ، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة . فهو اول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً وتوسل اليه بالاستقراء ، وانما يقوم العلم على هاتين الدعامتين : يكتسب الحد بالاستقراء ، ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع اليه في هذين الأمرين .

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية اكبر الأثر في مستقبل الفلسفة ومصيرها ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم تغييراً جذرياً ، لأنه اذا جعل الحد شرطاً له ، قضى عليه ان يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقوله الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيتاغوريون الى مقوله الكيفية .

فهو موجد فلسفات الماهيات ، المتجلية عند افلاطون وارسطو ، والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة . (١)

فعندما فضل سقراط الابتعاد عن الطبيعيات والرياضيات ، والغوص في اعماق الانسان ، وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها اهم ما يلفت نظر الانسان ، وهذا معنى قول شيشرون إن سقراط انزل الحكمة من السماء الى الأرض . أي انه حول النظر من الفلك والعناصر الى النفس الانسانية . وتدور الأخلاق على ماهية الانسان ، حيث نرى سقراط يقول : الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويديره ، والقوانين العادلة الصادرة هي عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحقة ، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي . (٢)

---

(١) « تياوس » أفلاطون ص ١٤٩ ـ ١٥٢ .

(٢) ارسطو ما بعد الطبيعة ـ ص ٩٨٧ .

هذه هي أفكار سقراط الربانية التي هي اول محور تدور عليها جميع افكار الذين اتوا بعده وبلوروها حسب كل فكر من افكارهم النيرة المستمدة العلوم الحقانية من الكل الى الجزء حسب كفاءة كل منهم واستعداده لقبول المزيد من القوة الخفية القادرة على ان تهبه الأكثر فالأكثر من الانفتاح العقلي للعلوم الماورائية .

وشاء الله ان يهب هذه القدرة لأفلاطون الذي وضع البراهين عن كيفية تكوين العالم وسريان النفس الجزئية من النفس الكلية ، ولكن افلاطون فضل ان تكون قصة التكوين وسريان النفس على طريقته الخاصة المبينة على الحوار والخطاب ليدل على ان العالم المحسوس لا يوضع في قضايا ضرورية فليس أمام العقل البشري إلا الظن والتشبيه .[1]

حيث انطلق فعبر في محاورته « تيماوس » عن تكوين العالم وبأنه قائم على مبادىء عقلية رياضية فقال : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة من علة ، والعالم حادث قد بدا من طرف اول لأنه محسوس ، وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع . ولما كان الصانع خيراً ، والخير بريئاً من الحسد ، فقد اراد ان تحدث الأشياء شبيهة به على قدر الامكان .

فرأى ان العاقل اجمل من غير العاقل ، وان العقل لا يوجد الا في النفس ، فصور العالم كائناً حياً عاقلاً ، لا على مثال شيء حادث ، بل على مثال الحسي بالذات ، أجمل الأحياء المعقولة الحاوي في ذاته جميع هذه الأحياء كما ان العالم يحوي جميع الأحياء التي من نوعه .

فالعالم واحد لأن صانعه واحد ، ونموذجه واحد ، وهو كل محدود ، ليس خارجه ما يؤثر فيه ويفسده فلا تصيبه شيخوخة ولا مرض ، وهو كروي لأن الدائرة اكمل الأشياء ، متجانس يدور على نفسه في مكانه .

---

(١) تياوس : ص ٢٩ .

أما نفسه سابقة على الجسم ، صنعها الله في الجوهر الإلهي البسيط ، والجوهر الطبيعي المنقسم ، ومزاج من الاثنين ، فكانت غلافاً مستديراً للعالم تحويه من كل جانب ، وتتحرك حركة دائرية وتحرك الباقي ، وتدرك المحسوس المنقسم والمعقول البسيط ، وتنفعل بالسرور والحزن والخوف والرجاء والمحبة والكراهية ، وتملك ان تخالف قانون العقل فتصير شريرة . حمقاء ، وتضطرب حركتها فتنزل النكبات بالعالم . (١)

وأما جسم العالم فلما شرع الله يركبه اخذ ناراً ليجعله مرئيا ، وترابا ليجعله ملموساً ، ووضع الماء والهواء في الوسط . غير ان هذه العناصر لم تكن كذلك منذ البدء ، وانما كان العالم في الأصل مادة رخوة ، أي غير معينة ، غامضة لا تدرك في ذاتها بل بالاستدلال كل ما تفعله عنها انها موضوع التغير ، او المكان والمحل الذي تحصل فيه الصور المعينة . لأنه اذا كان الأصل معيناً وكان له صورة ذاتية ، فليس يفهم التغير الذاتي ، وعلى ذلك فليست العناصر مبادىء الأشياء لأنها معينة من جهة ، ولأنها من جهة أخرى تتحول بعضها الى بعض ، فيدلنا هذا التحول على انها صورة مختلفة تتعاقب في موضوع واحد غير معين في ذاته . ألست ترى ان ما نسميه ماء اذا تكاثف صار تراباً وحجارة ، واذا تخلخل صار هواء ريحاً ، وان الهواء اذا اشتعل تحول ناراً ، وان النار اذا تقلصت وانطفأت عادت هواء ، وان الهواء اذا تكاثف صار سحاباً وضباباً . (٢) وان هذه إذا تكاثفت جرت ماء ، وهكذا دواليك .

هذه المادة الأولى كانت تتحرك حركات اتفاقية ، تلك الحركات الست التي قلنا ان الأشياء تتحرك بها اذا تركت وشأنها من نفس تدبرها . فاتخذت ذراتها على حسب تشابهها في الشكل والفت العناصر الأربعة : النار مؤلفة من ذرات هرمونية ، أي ذات أربعة أوجه تشبه سن السهم ، لذلك كانت أسرع الأجسام وانفذها . والهواء مؤلف من ذرات ذات ثمانية أوجه ، أي هرمين .

---

(١)تيماوس - ص ٣٧

(٢)تيماوس - ص ٤٨

والماء من ذرات ذات عشرين وجهاً ، والتراب اثقل الأجسام من ذرات مكعبة .

وبعد ان تنظمت المادة من هذا النوع من التنظيم بتوزعها عناصر أربعة ، وهو اقصى ما تستطيع ان تبلغ اليه بذاتها ظلت العناصر مضطربة هوجاء كما يكون الشيء وهو خلو من الاله ، حتى عين الصانع لكل منها مكانه على ما ذكرنا ورتب حركته . (١) .

ثم فكر الصانع فيما عسى ان يزيد العالم شبهاً بنموذجه . ولما كان النموذج حياً ابدياً ، فقد توخى ان يجعل العالم ابدياً ، لكن لا كالأبدية النموذج ، فانها ممتنعة على الكائن الحادث ، فعنى بصنع صور متحركة للأبدية الثانية ، فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد ، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل . ورأى الصانع ان خير مقياس للزمان حركات الكواكب ، فاخذ رواضع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة ، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره . ولما كان مبداء التدبير اليها بالضرورة ، فقد صنع هذه النفوس مما تخلف بين يديه بعد صنع النفس العالمية ، الا انه جعل تركيبها اقل من تركيب هذه ، فكانت أدنى منها مرتبة ، ولكنها الهية مثلها عاقلة خالدة ، يأيتها الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع تأبى عليه ان يقدم أحسن ما صنع .

ثم اتخذ منها اعواماً تصنع نفوس الأحياء المائتين . وانما مست الحاجة الى هذه النفوس لتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها ، وليكون العالم كلاً حقاً . وانما وكل امر صنعها الى نفوس الكواكب لأن كل صانع يصنع ما يماثله ، والصانع الأول لا يصنع إلا نفوساً إلهية ، فلا يكون هناك التفاوت المطلوب .

اخذ إذاً ما تخلف من الجوهرين الثاني والثالث ، وصنع مزيجاً قسمه على

---

(١) تيماوس ـ ص ٥٢ ـ ٥٧

الكواكب وكلف آلهتها ان تنزل اجزاء في أجسام مهيأة لقبوله ، وان تضم اليه نفسين مائتين ، إحداهما انفعالية ، والأخرى غذائية .

أما الانفعالية فغضبية وشهوانية ، تحس اللذة والألم والخوف والاقدام ، والشهوة والرجاء ، يضعونها في أعلى الصدر بين العنق والحجاب ، لكي لا تدنس النفس الخالدة المستقرة في الرأس .

أما الغذائية فيضعونها في اسفل الحجاب ، فصنع الآلهة الرجل كاملاً بقدر ما تسمح طبيعته . والرجل الصالح يعود جزء نفسه الخالد بعد انحلال هذا المركب الى الكوكب الذي هبط منه ، ويقضي هناك حياة سعيدة شبيهة بحياة اله الكواكب .

أما الرجل الصالح ، فان نفسه تولد ثانية امرأة ، فان أصرت على شقاوتها ولدت ثانية حيواناً شبيهاً بخطيئتها وهكذا ، بحيث لا تخلص من الآمها ولا تعود الى حالتها الأولى حتى تغلب العقل على الشهوة ، وتصعد السلم فترجع رجلاً صالحاً .

ودرجات هذا السلم ، المرأة فالطير فالدواب فالزحافات فالديدان فالأحياء المائية ، أوجدتها الخطيئة والجهالة نازلة بها نحو الأرض درجة درجة . وهكذا كان الأحياء في ذلك الزمان واليوم أيضاً ، يتحول بعضهم الى بعض بحسب ما يكسبون او يخسرون من العقل . وأراد الآلهة ان يلطفوا اثر الحرارة والهواء في الانسان - مع ضرورتها له - وان يوفروا له الغذاء فمزجوا جوهراً مماثلاً لجوهر الانسان بكيفيات اخرى واوجدوا طائفة جديدة من الأحياء هي الأشجار والنبات والبذور تحيا بنفس غذائية ، وليست هذه النفوس عاقلة ، ولكنها تحس اللذة والألم والشهوة ، فهي منفعلة ، وليست فاعلة إذ قد حرمت الحركة الذاتية فكانت جسماً مثبتاً في الأرض . (١)

هذه الأفكار التي اوردناها عن محاورة افلاطون « تيماوس » تعتبر تجسيداً لما يتفاعل في اعماق هذا الحكيم من انفعالات عقلانية تنهد الى توعية النفوس

---

(١) تيماوس - ٣٩ - ٣٧

الانسانية المشوقة الى المعرفة الحقة ، والادراك العقلاني الفعال الذي ينقل النفوس من القوة الى الفعل ، ويصور الأحاسيس والمشاعر أدق تصوير ينسجم مع اهداف المحاورة ومنطلقاتها الدرامية والنقاشية ، بالإضافة الى الشروحات العميقة التي تمهد للقارىء الفهم والوعي ، وتدله على المسالك الخيرة المثالية في المجتمعات التي يعيش فيها .

ومن الواضح والحالة هذه ان تكون تلك المعاني الضرورية للحكم على المحسوسات موجودة في العقل قبل الإدراك الحسي ، لأنها هي التي تجعل الحكم ممكناً ، ولأنها مجردة عن المادة وعوارضها ، كاملة ثابتة ، فلا يمكن ان تحصل في النفس عن الأجسام الجزئية المتغيرة ، فلا يبقى إلا انها حصلت في العقل عن موجودات مجردة كاملة ثابتة مثلها كما يقول افلاطون وان هذا الجسم جزء من المادة يشارك في واحد من تلك الموجودات المجردة فيشبه به ويحصل على شيء من كماله ويسمى باسمه ، فالموجودات المجردة « مُثُل » الأجسام احدها « مثال » يؤلف مجموعها « العالم المعقول » كما ان الأجسام يؤلف العالم المحسوس . والمثال هو الموجود بذاته والجسم شبح للمثال ، والمثال نموذج الجسم او مثله الأعلى ، متحققة منه كمالات النوع الى اقصى حد ، بينما هي لا تتحقق في الأجسام الا متفاوتة ، بحيث اذا اردنا الكلام بدقة لم نسم النار المحسوسة ناراً ، بل قلنا انها شيء شبيه بالنار بالذات ، وان الماء المحسوس شبيه بالماء بالذات ، وهكذا .

والمثل هي مبادىء المعرفة ايضاً ، لأن النفس لو لم تكن حاصلة عليها لما عرفت كيف تسمى الأشياء وتحكم عليها ، والمثل معاييرنا الدائمة ، يحصل لنا العلم اولاً وبالذات بحصول صورها في العقل . فهي الموضوع الحقيقي للعلم ، وهي علة حكمنا على النسبي المطلق ، وعلى الناقص بالكامل . (1)

وكما ان الأجسام مترتبة بعضها فوق بعض في انواع وأجناس ، فكذلك المثل حتى تنتهي الى واحد يسميه افلاطون تارة مثال الخير ، ليدل على ان الخيرية مبدأ الايجاد والفيض . والآخر بمثال الجمال ليدل على ان الغاية

(1) جمهورية افلاطون ـ ص ٥٣٢ ـ فيدون ـ ص ٩٩

القصوى ليست في الجمالات الناقصة الزائلة بل في الجمال بالذات الكامل الدائم . وثالثه بالصانع يقصد به موجوداً خيراً بالذات اراد ان يفيض خيريته فنظم المادة المضطربة محتذياً المثل ، فكان هذا العالم المنسجم الجميل .

ولما كانت الحكمة اليونانية بعد انتقالها عن طريق الترجمة والشرح الى العالم الاسلامي قد لعبت دورها الفعال في تكوين فلسفة اسلامية خاصة انطلقت من النفس الانسانية بمفاهيم جديدة تنسجم مع ما يذهب اليه القرآن والشريعة . فلا بد لنا من استعراض بعض الأفكار الاسلامية بمفهومها المتطور هذا .

وننطلق من ما قاله جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء في هذا المجال فقالوا : « اعلم ايها الأخ البار الرحيم ايدك الله وإيانا منه ، ان العقل الفعال هو وجه الله الذي لا يبلى ، ولا يحول ولا يزول ، المبدع السابق الأول ، ذو الخلقة التامة ، والإبداع الأول .

فلما كان ذلك كذلك وجب ان يكون موضع كلمة الله التي بها خلق الأشياء كلها كما شاء لا معقب لحكمه ، يسري نوره وإفاضة جوده فيما دونه ، وكانت من الإبداع الأول النفس الكلية وجه العقل الفعال وهي العقل المنفعل من الإبداع الأول واتصل بها فيض نوره ، وقوة من الإبداع الأول ، والكلمة تحركت بالانفعال ، فأشرق وجهها بما اتصل بها من نور الجبروت ، وبدا وجهه الكريم ، وهو الشمس ، فأشرق وترتب في موضعه اللائق ، بموجب الحكمة الإلهية ، والعناية الربانية ، ودوام اتصال تأييد الكلمة بالحد الأول ، وإفاضته عليه بالتواتر والدوام بلا زمان ، وأمدها بمثل ذلك ، واستبشرت وضحكت انوارها ، واشرقت إشراقها دفعة واحدة بلا زمان .

فترتبت الأفلاك ، ولحظتها ، فكستها من انوارها زينة ، وهي الكواكب فكانت مرتبة في مواضعها ، مستقرة في اماكنها ، ناطقة ، بألسن فصيحة ، وادوات صحيحة ، واقسام مستقيمة ، ونسبة فاضلة بالتوحيد لمبدعها ، والتقديس لخالقها ، وهي عالم الأفلاك وسكان السموات ، فكانت الأفلاك العالية وما فيها من العوالم الروحانية هي اول الفيض ورأى الأمر ، ثم كانت

اللحظة الثانية تحت النظرة الأولى فكانت الأفلاك التي دونها الى فلك القمر ، ولم يكن بين النظرتين انفعال زماني ، فنقصت القوة الثانية عن اللحوق بالقوة الأولى ، فضعفت وترتب الوجه الثاني ، وهو القمر ، وجه النفس الجزئية ، في مركزه ، ودبر ما تحته ، وسلم اليه الوجه الأول تدبير ما دونه ، وأمده بالفيض والجود ، فلذلك صار يأخذه ويعطي ، ويفرغ ، ويمتلىء ، والأول قائم بذاته ، ممتلىء من انواره ، مستقيم في مسير حياة العالم بأسره ، ومدبره بالقوة المتصلة به ، فهو مقطب السعادة العالية ، وله المثل الأعلى في السموات والأرض ، وكان بمنزلة القلب وما ينحط اليه من الحواس الروحانية ، كما قال الله : ﴿ **نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين** ﴾[1] فالروح ينزل على القلب ، ثم تتصل القوة بلسان ، ومكانه الوجه فيصدر عنه الأمر والنهي بالنطق ، فبالأمر تتكون المكونات ، وبالنطق تتم المقالات ، والإخبار بما كان ويكون ، فالقوة المتصلة بالقلب مثلها كمثل اتصال آثار العقل بالنفس الكلية الأولية ، ثم اتصلت بوجهه ، فنطق بالقول كن ، فكان منه ما شاء الباري سبحانه ، وأشرق الأول ، وقام بالأمر ، فبدأ الكون ، ثم ترتب الوجه الثاني ، بالأمر الملقى اليه من الأول ، فلذلك صارت كلمة كن مبنية على حرفين ، فالكاف متصلة بالعلو ، وهي الوجه الأول ، منحطة منه الى السفل بادية عن الأول ، وهو الكاف ، منبعثة عن العلو ، الى اسفل ، راجعة بنقطة هي آخرها ، والوجه الثاني . ولذلك قيل إن الثاني ذو طرفين ، طرف يستمد ، وطرف يمد . وكذلك الوجه الثاني يستمد من الأول التامة انواره ، المضيء إشراقه ، حتى يمتلىء ويحاكي الأول في تمامه ، ثم يقف منحصراً عن قبول ما لا يحتمله ، ثم يبدأ ويمد من دونه في عالم الكون والفساد فلا يزال حتى يلقي ما فيه ويعود الى الاستمداد ، ومنه تهبط النفوس الجزئية الى عالم الكون والفساد ، للاتحاد بالأجساد . وهو لها كالقابلة ومنه يكون انبعاثها راجعة الى امها ، اذا صلحت لذلك ، قال الله عز وجل : ﴿ **كما بدأنا اول خلق نعيده** ﴾ [2] وانما يتهيأ لها ذلك اذا تخلفت

---

(١) سورة الشعراء آية ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥

(٢) سورة الأنبياء آية ١٠٤ .

بالأعمال الزكية ، وقبلت الأمر والنهي ، المنبعثين من الأول بواسطة الثاني والوحي ينزل بجبرائيل وميكائيل ، والملائكة الهابطة بالروح ومعها امر ربها على من يشاء من عباده المصطفين ، بالانذار ان لا اله الله هو رب العرش العظيم ، وهم تراجمة العالم العلوي بما ينشؤونه ، ويوصلونه الى العالم السفلي ، وكما ان القلب مخفي في باطن الجسد ، لا يرى ولا يظهر فيعاين ، وما يتصل به من الوحي والإلهام ، وما يبدو من القوى المنبثة في الحواس خفية كامنة كائنة بلا زمان ، ولا يعرف لها حقيقة مكان بالعيان ، كذلك اتصال الكلمة بالحد الأول بالقوة الإلهية ، ثم ينبث منه ويتصل بوجهه الكريم فتشرق انواره ، ويبتسم فرحاً بما اتصل به ، ويضحك شكرا للمنعم عليه ، فتبدو من ذاته الموجودات العلوية والسفلية ، يتلو بعضها بعضاً ، مفاضة على العالم الفاضل ، والخلق الكامل على استواء الكلام ، وانتظام الأقسام ، ويتصل الأمر العالي بالوجه الثاني ، الذي هو مثال الوجه الأعلى الكريم ، وهو الواسطة والترجمان بما يستقبل منه ويأخذ عنه ويقبل به ، الى من دونه ، آية الله في ارضه ، فالأول وجه الله والثاني وجه الوجه المتلقي فوائد نعمة الله ، فالأمر بقوة الكلمة مخيف مستور لا يظهر ولا يعلم ، تنزه عن الصفات بالزمان والمكان ، وبالظهور بالفعل عن الأمر ، إذ نطق الوجه الأول وتحرك لإظهار الأشياء السفلية ظاهرة للحواس الإنسية ، ولكن لا يراه إلا من هداه الله وانعم به عليه بمعرفة ما رمزنا به وأشرنا اليه ، فهو السر الدقيق والبحر العميق ، وإن كنا قد لوحنا به ، ودللنا عليه ، لمن كان له قلب ، او القى السمع وهو شهيد .

ولا يزال الوجه الثاني يطلب التشبه بالوجه الأول ، ويتحرك بالشوق اليه ، ويأخذ من فيضه ، ويقبل من جوده دائمًا حتى يمتلىء ، ثم يعجز عن قبول ما ليس في وسعه وطاقته ، فيقف ،ثم يلقي ما فيه على من دونه ، ويسرع بذلك ليقبل فيضاً آخر ، فلذلك تواتر الكون والفساد ، في دور الثلثين من اولها الى النصف يأخذ ، والى آخرها يعطي ، وكلما مضى قرن وبادت امة يكون مثلهم آخرون ، ﴿ ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ [1] والوجه الأول

(١) سورة يس آية ٣٨ .

الكلمة متصلة به دائمًا بلا زمان ، بل إنه جل نوره مكان للقوة المتصلة به ، لأنه لا يعجز عن قبول الفيض وهو العرش المحيط الذي ليس وراءه مجاز لمن دونه نهاية النهايات وغاية الغايات ، وانما صارت رتبة الثاني دون رتبة الأول ، لأن الفيض الأول إبداعي لاهوتي معرى من الصفات لا يدرك بوهم ، ولا يوقف عليه بفكر . ثم يبدو عن الحد الأول بالقوة المبدعة حتى يتصل بالوجه الثاني فيشرق بالفعل ، فيكون الكون الأول ، بمعنى النظرة الكائنة منها الصادرة عنها ، عالم الأفلاك ، وسكان السموات ، وأنوار الكواكب ، ولهم من الرحمة والتعطف والرأفة بحسب صفاء جواهرهم المضيئة ، وأنوارهم الذاتية ، ولطائفهم الباقية ، فلذلك صاروا يستغفرون لمن في الأرض وهم الذين يحملون العرش ومن حوله ، ويقولون : ﴿ ربّنا وسعت كل شيء رحمةً وعِلماً فأغفر للذين تابعوا واتبعوا سبيلك ﴾[1] يعنون التوبة بعد الخطيئة ، كما تاب أبوهم آدم لما تلقى الكلمات[2] .

ونتلفت بعد أن أوردنا ما أوردناه من آراء اخوان الصفاء حول كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية إلى الإمام فخر الدين الرازي لنستطلع رأيه في هذه المشكلة ، فهو يحدثنا في كتابه (النفس والروح) الثاني حيث يقول : « إعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام ، لأنها :

١ ـ إما أن يؤثر ولا يتأثر البتة بوجه من الوجوه ،

٢ ـ وإما أن يتأثر ولا يؤثر بوجه من الوجوه ،

٣ ـ وإما أن يؤثر ويتأثر معاً ،

٤ ـ وإما أن لا يؤثر ولا يتأثر ألبتة .

---

(١) سورة غافر آية ٧ .

(٢) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣ ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب

فهذه أقسام أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الاول : وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهو الحق سبحانه وتعالى لأنه واجب الوجود لذاته والحقيقة هويته ، وكلما كان واجباً لذاته كان واجب الوجود من جميع اعتباراته لأن ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الايجاب وذلك السلب ، دوام الايجاب وذلك السلب لدوام ذاته ، وإن لم تكن فحينئذ يتوقف حصول ذلك السلب وذلك الايجاب على اعتبار حال الغير . وتتوقف هويته على حصول ذلك الايجاب أو ذلك السلب ، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير ، فحقيقته الموصوفة متوقفة على ذلك الغير الخارج ، والمتوقف على الغير ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته ، وللايجاد تأثير فهو من حيث أنه مستقل بذاته لا يقبل الاثر عن غيره ، كان قائمًا بنفسه ومن حيث أنه يؤثر في كل ما سواه ، ويوجد كل ما يغايره فإنه مقوم لذاته ، والقائم بذاته المقوم لغيره يكون في أعلى درجات القيام بالذات واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيوم ، لأنه مبالغة من القيام . فثبت أنه كان الحق سبحانه مؤثراً لا يتأثر كان قيوماً محضاً ، فلهذا السر اتفق المحققون على أنه أعظم آية في كتاب الله تعالى هو قوله [1] : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » [2]

وأما القسم الثاني : وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر فهو الهيولي ، فقد صح عندنا أن هيولى هذا العالم الجسماني هو الأجزاء لا تتجزىء . وعند غيرنا هيولى الاجسام موجود ليس بمتحيز ، وصورتها هي التحيز والحجمية .

إذا عرفت هذا ، فنقول : تلك الأجزاء من حيث هي هي ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا مفترقة ، بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال .

وتلك الأجزاء تسمى عند بعضهم الهيئات ، وليس فيها إلا مجرد القبول

---

(١) كتاب ـ النفس والروح ـ للإمام فخر الدين الرازي ـ ص ١٣

(٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

والطاعة والانقياد . ولما كان الوجود باعطاء الجود لا يصح إلا من الموجود ، وكان القبول والتأثر يحصل إلا عند حصول العدم ، لا جرم قيل في الكتاب الالهي : « الله الغني وانتم الفقراء » [1].

إذا عرفت هذا ؛ فنقول : إن الوجود أشرف من العدم ، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثر الذي لا يتأثر ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وأخسها المتأثر الذي لا يؤثر وهو الهيولي .

وأما القسم الثالث : وهو الذي يؤثر ويتأثر معاً ، فهو عالم الأرواح والنفوس ، وذلك لأنه لما يثبت أن واجب الوجود ليس إلا الواحد يثبت أنه كل ما سوى الواحد ممكن لذاته ، وكلما كان ممكناً لذاته ، فإنه لا يوجد إلا بإيجاد غيره ، وذلك الشيء فقد قبل الاثر من ذلك الغير ، فثبت أن الأرواح قابلة للأثر من الغيرة وأما انها مؤثرة ، فمنهم من قال لا مؤثر إلا الواحد ، وذلك أن الممكنات مشتركة في معنى الامكان ، ومعنى الامكان محوج إلى المؤثر . فأما أن يحوج إلى مؤثر معين في نفسه أو إلى مؤثر غير معين في نفسه ، والثاني محال ، لأن ما لا يكون معينا في نفسه لم يكن موجودا في نفسه ، وما لا يكون موجودا في نفسه استمال أن يكون معطياً للوجود لغيره ، ولما بطل هذا فلا بد من أن يثبت الأول ، وهو أن الامكان محوج إلى شيء معين في نفسه ، ولك ممكن فهو محتاج إلى ذلك المعين فلا مؤثر إلا الواحد .

ثم أن هؤلاء قالوا : الأرواح مغيرات لا أنها مؤثرات . وقال آخرون : الأرواح مؤثرة في عالم الاجسام مدبرة لها متصرفة فيها ، ونصروا هذا القول بوجوه فلسفية وشيدها برموز نبوية ، فإنه تعالى قال في صفة الملائكة : ﴿والمقسمات أمراً﴾[2] . وقال : ﴿ والمدبرات أمراً﴾[3] .

إذا ثبت هذا ظهر على كلي القولين أن عالم الأرواح متوسط بين العالم

---

(١) سورة محمد

(٢) سورة الذاريات

(٣) سورة النازعات

الالهي والعالم الجسماني متوسطاً لا بالحيز والجهة بل بالشرف والرتبة ، فهي من حيث انها مؤثرة في الجسمانيات ما كانت أدون منها . فلا جرم كانت هذه الدرجة متوسطة بين الدرجتين الاولين .

إذا عرفت هذا ، فنقول : إن الروحانيات مراتب ودرجات ، فأعلاها مرتبة وأجلها درجة الذين يكونون مستغرقين في نور جلال الربوبية استغراقاً تاماً بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير العالم الجسماني ، فطعامهم التوحيد ، وشرابهم التغريد والتمجيد ، استغرقوا في أنوار جلاله ولم يتفرغوا للشيء سوى الله ، وهؤلاء هم الملائكة المقربون ، وقد عبر الكتاب الالهي عن هذه المرتبة بقوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ». الآية . (١)

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات درجات في العرفان لا نهاية لها ؛ ولا يعرفها إلا الله ، لأنا بيّنا أن أنوار جلال الله لا نهاية لها ، فكذلك درجات العارفين في العرفان أيضاً لا نهاية لها . (٢)

ثم أنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات إلا الاستغراق في المعارف الإلهية وتعقل تلك الجلالات الصمدية ، لا جرم سمى الحكماء الإلهيون لهذا القسم من الأرواح بالعقول المحضة ، لأنها وإن كانت جواهر قايمة بأنفسها ، إلا انها لكثرة تعدادها وشدة معارفها صاروا كأنهم عين تلك التعقلات ، ونفس تلك الإدراكات .

فإن قال قائل : فعلى ما تقولونه أنتم ؟ لم يبق لهذا القسم من الروحانيات إلا قبول الوجود عن الحق ، وقبول القدسية عن أضواء للوايح لجلال الحق ، وكل ذلك انفعال وتأثير ، فأين الاثر والفعل ؟

قلنا : انها وإن كانت مستغرقة في تلك التعقلات الإلهية للأضواء الصمدية، إلا انه لا يبعد أن تفيض عنها آثارها إلى عالم الأرواح أو على الأجرام

(١) سورة الأنبياء آية ١٩

(٢) كتاب (النفس والروح) للإمام فخر الدين الرازي ـ ص ١٤ ـ ١٥ .

الفلكية ، فيضان النور عن الشمس والحياة عن الروح . وبهذا التقدير انها تكون فعالة لا يبعد أن تكون مرتبة من مراتب تلك النفوس المشرقة ، إذا كانت أدنى حالاً من غيرها ، فإنها لا تقبل تلك الأضواء عن ذلك الغير الذي هو أكمل منها ، كما أن الشمس والقمر ، وإن كانا في العالم الجسماني جوهرين علويين شريفين ، إلا أن القمر كان أضعف من الشمس لا جرم صار يقبل النور عنها ، ثم أنه بعد قبول النور عن الشمس يصير فياضاً على العالم الأرضي السفلي ، ولا يبعد أن يكون حال الروحانيات هكذا .

وأما الدرجة الثانية من عالم الأرواح والنفس منهم الذين التفتوا إلى تدبير عالم الأجسام ، وما توغلوا في الاستغراق في الحنين إلى الصمدية ، بحيث يذهلهم ذلك عن الالتفات إلى أفق الأسفل الجسماني ، وان هذا القسم أيضاً متفاوت في الشرف ، فكل من كان تعقله لجسم أشرف وأقوى كان هو نفسه أعلى وأبهى .

ولما كان أعظم الموجودات في الأفق الجسماني هو العرش كان أقوى الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام هو الروح المتصرف في كرة العرش . ولا يبعد أن يكون هو المسمى بالروح الأعظم ، ولا يبعد أن يكون له قوى وفروع تلبث في جنبات تلك الكرة ، وأن يكون لتلك الفروع فروع أخرى ، والإشارة إلى تلك الفروع في قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » .[1] والإشارة إلى فروع الفروع بقوله : « وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم » .[2]

ثم يليه في الدرجة الروح المتصرف في الكرسي ، كما قال : « وسع كرسيه السموات والأرض »[3] ثم تليه الأرواح المدبرة بكرة زحل ، ثم بسائر كرات السموات وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ومراتبها ، حتى ينتهي إلى الأرواح المدبرة لكرة القمر ثم الكرة الهواء ثم الماء ثم البحار والأرض

(١) سورة الحاقة آية ١٧

(٢) سورة الزمر آية ٧٥

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥

وجبالها ، وكل ما ذكرناه على وفق كلام صاحب الشرع ، فإنه كان يقول « جاءني ملك البحار » فقال كذا وكذا ، وملك الجبال وملك الرعد وخازن الجنة وخازن النار ، فهذا الذي ذكرناه وشرحناه كما تقرر بالبرهان فقد تأكد بالوحي والقرآن . (١)

واعلم انك بهذا الطريق الذي بيناه يظهر لك أن عالم النفوس والأرواح ابتدأت بالأشرف والأشرف منحطاً إلى الأدون فالأدون، حتى بلغت أجزاء المراتب إلى الأرواح الأرضية وهي بالنسبة إلى الأرواح العامة كنسبة الأجساد إلى الأجساد ، ثم إن الأرواح الأرضية فيها بينهاتتفاوتتفاوتاً شديداً في الشرف والدناءة ، فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية وتليها الأرواح البهيمية ، وتليها القوى النباتية ، وهي أيضاً من جنس الأرواح ، وهي آخر مراتب عالم الأرواح . فهذا الكلام في مراتب القسم الثالث وهو الموجود الذي يؤثر ويتأثر معاً .

وانما القسم الرابع : وهو الموجود الأول الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة ، فهذا ممتنع الوجود في العقول ، لأنا لما دللنا على أن ما سوى الواحد الحق ممكن الوجود لذاته واجب لغيرة لزم أن كل ما سوى ذلك الواحد أنه قبل الاثر عنه ، ووجد به ، فيكون عنه ، فكان هذا القسم ممتنعاً .

ومن الناس من يقول : الفضاء الذي لا نهاية له ، والمدة التي لا نهاية لها من هذا القسم ، وفيه أسرار دقيقة غامضة لا يليق ذكرها في هذا الموضوع . (٢)

هذا ما جاء به الإمام فخر الدين الرازي الذي بين لنا بوضوح كيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية على طريقته الشرعية معتمداً على ما ورد في القرآن الكريم ، مبتعداً عن الفلسفة وما فيها من رموز وإشارات قد تستعصى على العامة .

---

(١) النفس والروح ـ الرازي ص ١٦ ـ ١٧ .

(٢) كتاب (النفس والروح) تأليف الامام الرازي ص ـ ١٨ ـ تحقيق الدكتور المعصومي

والفيلسوف الآخر هو الفارابي الذي يصور لنا كيفية سريان النفوس الجزئية من الكل الذي انبثقت منه بطريقته الخاصة والعقلانية ، وصدورها عن الموجود الأول في عالم الإبداع بعد أن يجعل الموجود الأول ، السبب الأول لوجود سائر الموجودات ، لأنه بريء من جميع أنحاء النقص ، تام ، باعتبار وجوده أفضل الوجود ، وأقدم الوجود ، لذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهره عدم أصلاً . ولهذا كانت كافة الموجودات التي أوجدها أقل منه كمالاً . ولما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب أن تكون متفاوتة بالدرجة والكمال .

ونلاحظ بأن الفارابي يصف لنا كيفية صدور الموجودات فيقول : « إن الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده ، لأن الوجود يفيض فيضاً ضرورياً إلا انه ليس لغاية ، لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هذا الإيجاد جود منه ، فالوجود يصدر عنه ، كما يصدر النور عن الشمس ، والحرارة عن النور ، بموجب ترتيب معين وترابط وثيق محكم ، « ومتى وجد للأول الوجود الذي لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات » .

ومن ثم يأتي دور مراتب الموجودات التي فاضت عن الموجود الأول ، فيرتبها الفارابي كما يلي : ويفيض عن الأول وجود الثاني ؛ فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يعقل من الأول لزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى .

ثم يستمر الفيض عند الفارابي على هذه الصورة فيقول : فيوجد عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة ، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن العقل الخامس كرة المشتري ، وعن العقل السادس كرة المريخ ، وعن العقل السابع كرة الشمس ، وعن العقل الثامن كرة الزهرة ، وعن العقل التاسع كرة عطارد ، وعن العقل العاشر كرة القمر .

وعند كرة القمر ينتهي فيض الأجسام السماوية ، أو الموجودات المطلقة التي لا تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد ، لأن السماء الأولى هي أعلى

الأفلاك ، وكرة القمر أدناها . وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض ، والأرض ثابتة في المركز .

وأما بقية الموجودات التي تكون دون فلك القمر تكون كاملة بل تترقى صعداً وتبلغ كمالاً قاصراً على طبيعة كل نوع من أنواعها .

وأدنى الموجودات دون فلك القمر هي الهيولى التي لا صورة لها ، وفوقها العناصر الاربعة ، ثم يليه الجماد ، والنبات ، فالحيوان البهيم ، ثم الحيوان الناطق الذي هو الإنسان . ومن امتزاج النفس البشرية بالشكل والمادة المعنوية خرج الكون الحسي والإنسان والحيوان والنبات والجماد . وهي كلها تتألف من العناصر الأولية الأربعة التي دارت عليها علوم جميع الفلاسفة القدماء ، وهي التراب والهواء والماء والنار . (١)

وبعد كل هذا ينتقل بنا الفارابي إلى تقسيم مراتب الموجودات فيقول : « الموجودات كثيرة وهي مع كثرتها متفاضلة . وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود كيف كان ذلك الوجود ، كان كاملاً أو ناقصاً ، وجوهره أيضاً جوهر ، إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه كل موجود قسطه الذي له من الوجود ومرتبته منه . فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوه ما هو أنقص منه قليلاً ، ثم يزال بعد ذلك يتلو الأنقص إلى أن ينتهي إلى الموجود الذي ان تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً ، فتنقطع الموجودات من الوجود ، وبان جوهره جوهراً تفيض منه الموجودات من غير ان يخص بوجود دون وجوده . فهو جواد ، وجوده في جوهره ، ويترتب عنه الموجودات ، ويتحصل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه . فهو عدل ، وعدالته في جوهره ، وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره ، وجوهره أيضاً جوهر ، إذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ، أن يأتلف ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافاً وارتباطاً وتحصل كشيء واحد . (٢)

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الفارابي ـ تأليف د . مصطفى غالب ص ٦٢ ـ ٧٣ .

(٢) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الفارابي ـ ص ٦٦ . والمدينة الفاضلة ص ٥٨ .

ومن هذه الأفكار التي أوردناها لا نقدر أن نحكم على الفارابي بألغازه المعقدة والمطولة ، لكثير من العقد العقلانية ، وليس بمقدورنا أن نشرح ما قصده بالذات عن العقول العلوية المدبرة لجميع الموجودات كما شرحها اخوان الصفاء بتفصيل دقيق وشيق ، والإمام فخر الدين الرازي الذي أجاد نوعاً ما بشرحه الغير كاف ، كونه اعتمد على الاستنتاج الهادف إلى اظهار الشريعة بمظهر المنطلق الأساسي لهذه الأمور .

وعلى هذه الصورة نرى الفارابي يقول إن عمليات العقل تشرح الألفاظ ، وأحياناً ينشأ الخطأ في الفهم عن خلاف تحديد اللفظ أو في غموضه وتعقيده والتباسه ، لذا يقتضي أن لا يستغني الفكر الصحيح ولا الحكم الصائب عن العلم بمعاني الالفاظ علمًا دقيقاً ثابتاً . ومن هنا نتأكد ان موضوعات المنطق ليست سوى المقولات من حيث تدل عليها الالفاظ ، والالفاظ من حيث هي دالة على المعقولات .

وأما حديث ابن سيناء عن كيفية سريان النفس الصغيرة من النفس الكبيرة فهو يرى : « العوالم هي ثلاثة ؛ عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الجسم ، وترتيب الوجود من لدن الحق تعالى إلى أقصى مراتب الموجودات على الترتيب التالي : ان أول ما خلق الله تعالى جوهر روحاني ، هو نور محض قائم لا في جسم ولا في مادة ، دراك لذاته ولخالقه تعالى ، هو عقل محض ، وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الإلهيين والأنبياء عليهم السلام كما قال (ص) : أول ما خلق الله تعالى العقل ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال له إدبر فأدبر ، ثم قال : فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أعز منك ، فيك أعطي وبك آخذ وبك أثيب وبك أعاقب .

فنقول : هذا العقل له ثلاثة تعقلات : أحدها أنه يعقل خالقه تعالى . والثاني أنه يعقل ذاته واجبة بالأولى تعالى . والثالث أنه يعقل كونه ممكناً لذاته . فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وحصلت من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل ، إلا انه في الترتيب دونه . وحصل من تعقله ذاته ممكنة لذاته جوهر

جسماني هو الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع .

فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم ، فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة للفلك الاقصى كما تحرك نفسنا جسمنا . وتلك الحركة شوقية بها تتحرك النفس الكلية الفلكية شوقاً وعشقاً إلى العقل الأول ، وهو المخلوق الأول . فصار العقل الأول عقلاً للفلك الأقصى ومطاعاً له . ثم حصل من العقل الثاني عقل ونفس وجسم . فالجسم هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت . وهو الكرسي بلسان الشرع ، وتعلقت النفس الثانية بهذا الفلك .

وهكذا حصل من كل عقل ونفس وجسم ، إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر ، ثم حصل منه العالم العنصري ، والعناصر الأربعة : الماء والنار والهواء والأرض ، وحصلت منها المواليد الثلاثة وهي : المعادن والنبات والحيوان والإنسان الذي هو أكمل الحيوانات وهو بنفسه يشبه الملائكة ويمكن أن يبقى بقاء السرمد إذا تشبه بها في العلم والعمل . [(1)]

إذن ابن سينا سار على منوال الفارابي في فسلفة الفيض الإلهي ، وذهب إلى أن المعقولات منبثقة من فيض العقل الفعال على العقول الإنسانية حيث يجعل هذه العقول تتخطى حال إدراكها المعقولات بالقوة إلى حال إدراكها بالفعل ، ويقول : « إن القوة النظرية في الإنسان تخرج من القوة إلى الفعل ، أعني إدراكها بالقوة للمعقولات إلى إدراكها بالفعل ، بإنارة جوهر هذا شأنه عليه ، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل ، لا بذاته .

وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولة . فهنا إذن شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات . وهذا الشيء إذن بذاته . ولو كان بالقوة عقلاً لامتد الأمر إلى غير نهاية وهذا محال ؛ أو وقف عنده شيء هو بجوهره عقل ، وكان السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً ، وكان يكفي وحده

---

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ ابن سينا ـ تأليف : د . مصطفى غالب ص ١١١ ـ ١١٣ .

سبباً لاخراج العقول من القوة إلى الفعل . وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة ويخرج منها إلى الفعل ، عقلاً مغالاً ، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، أو يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً اخر . ويسمى الفعل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً . وهكذا يكون اكتسابنا للبديهات ، وللأوليات وللمعقولات عن طريق اشراق العقل الفعال على عقولنا المستفيدة لقبول مثل هذا الإشراف لذلك يسمى العقل الفعال واهب الصور . (١)

ثم يضيف ابن سينا : إن جميع الظواهر النفسية تستلزم المادة ولا تتم إلا في مادة ، وعلى ذلك فإن « اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها ، فلذلك يوجد البدن في حدها ، كما يؤخذ مثلاً البناء في حد الباني ، وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان ، ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة » . (٢)

يبدو أن ابن سينا الذي عب من ينبوع الفلسفات العالمية قد بلور تلك الفلسفات العالمية وصبغها بالصبغة الإسلامية حتى جاءت منسجمة مع آراء كبار جماعة أهل الحق الذين اعتمدوا بفلسفتهم الماورائية على الإبداع والفيض والانبعاث ، وتقسيم العقول انطلاقاً من العقل الأول أو الوجود الأول ، السابق في الوجود ، وربطوا كافة الموجودات بهذا الموجود الأول كونه المحرك الأول الذي يحركهم ويمدهم بالقوة الإبداعية .

وما دمنا في مجال الحديث عن فلسفة أهل الحق لا بد لنا من أن نستعرض آراء بعض هؤلاء الفلاسفة . لذلك نتطلع الى الفيلسوف الكبير الشيخ أبو يعقوب السجستاني حيث يرى أن : « كل شيء يوجد مرة ، ثم يعدم تارة أخرى مع ظهور

---

(١) ابن سينا ـ النجاة ـ القسم الثاني من المقالة السادسة ـ الفصل السادس عشر .

(٢) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ١٠ ـ ١١ .

مثله مما لا وجود له قبل الظهور ، إنما هو أجزاء من كل منه تظهر وإليه تعود . كما يوجد في شخص الانسان الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة ، وعدمها عنه في وقت آخر ، وظهور مثلها في شخص آخر مما لم يمكن للشخص الآخر ظهور قبله . فيعلم ان لهذه الأجزاء من الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة كليات وهي اجزاء وجواهر منها ظهرت واليها تعود .

وكذلك نقول : لما وجدنا جوهراً ممتداً في شخص الانسان دراكاً يدرك الخفيات ثم يعدم عنه مع وجود مثله في شخص آخر[1] ، لم يكن لذلك الشخص أثر قبل ظهوره فيه ، فيعلم انه من كل منه يظهر واليه يعود . فإذا هذه النفوس الجزئية اجزاء لها كل ، وهي النفس الكلية المحيطة بالعالم الطبيعي .

وأيضاً فإن المتفق عليه عند أهل العلم والحكمة ، ان هذه الاشخاص اجزاء من العالم الجسماني الكبير . ولا يستقيم هذا العالم الصغير ، ولا تثبت اجزاؤ ه ولا تظهر منافعه إلا بالأجزاء التي فيه من النفس الكلية .

كذلك نقول : إن العالم الكبير لا تثبت اجزاؤ ه ولا تظهر منافعه إلا بإكتساب من النفس الكلية ، كما لم تصلح أمور اجزائه التي هي العالم الصغير إلا باكتساب من اجزاء النفس الكلية المسماة بالنفس الجزئية ، فقد صح إذا اثبات نفس كلية منها تنبعث الأجزاء .

وأيضاً فإن الموجود في الكليات انها لا واحد منها يكتسب من شيء مثله بل من غيره ، ولا جزء منها يكتسب من جزء آخر هو مثله ، كالأرض اجزاء فإنها لا تكتسب من أرض أخرى ، ولا الماء الكلي من ماء آخر ، ولا الهواء الكلي من هواء آخر . ونرى اجزاء كل واحد من الأمهات يستغني كل جزء منها بالجزء الآخر من اجزائها . فأما كلياتها فإنها مستغنية عن الاكتساب من أمثالها .

فلما وجدنا النفس الجزئية في الانسان تستفيد من نفس جزئية أخرى موجودة في شخص آخر ، علمنا أنها جزآن : المفيد والمستفيد ، فإذا ثبتت الجزئية فيهما صح

(١) في شخص آخر : يعني موت الشخص يعدم جوهره الدارك : أي ان نفس الانسان بعد موته لا تذهب لشخص آخر ، لأن أصل النفس كلها من النفس الكلية .

أن لها كل منه تنبعث هذه الجزئيات ، فقد صح أن لها نفساً كلية منها انبعاث الجزئيات[1] .

وينقلنا السجستاني الى مكان آخر حيث يقول : من المحال معرفة كيفية خلق العالم والوجود والموجودات ، فهذا محال ممتنع ؟

ويرى أيضاً بأن حكم السؤال عن لمية[2] ما يدر ك فية كونه محال ممتنع ، فأما إذا أحاط الإنسان بكيفية كون شيء ثم طلب لميته ، كان ذلك مستقيًا جائزاً في العقل . ومثال ذلك كمن وقف على كيفية كون النبات من الطبائع بمعرفة حركات الأجرام العلوية ، جاز له أن يطلب لمية كونه ، ويمكنه الإحاطة به ، وكمن وقف على كيفية الحيوان من الأمهات بمعونة النبات ، كان له أن يطلب لمية كونه . ومن المتفق عليه أن أحداً لم يقف على كيفية العالم من الصانع وان كان بعض الحكماء قد أطلقوا على أن كونه من الصانع بالأمر ، فلم يقفوا على كيفية ذلك الأمر .

فلما اتفقت آراؤهم على أن درك كيفية كون العالم غير ممكن ، كان طلب لمية كونه أمحل وأبعد من القياس ، ولعل لميته داخلة في كيفيته ، فيعسر الوقوف على لميته لخفاء كيفيته .

وأيضاً فإن القوة الباحثة على لمية خلق العالم في الإنسان جزء من العالم ، فكيف يمكنه الوقوف على لمية خلق شيء ؛ والقوة الباحثة جزء من الشيء الذي يريد الوقوف على لميته ؟ فإذا أمكنه الوقوف[3] على لمية خلق العالم بالقوة الباحثة التي فيه ، كانت هذه الصور خارجة عن الشيء الذي أحاط الإنسان به ، والجزء لا يخرج من كله[4] .

---

(١) كتاب (الينابيع) أبو يعقوب السجستاني ص ١٠٨ ـ ١٠٩ تأليف الدكتور مصطفى غالب .

(٢) لمية : اشتقاقاً من حرف السؤال « لم » . [illegible] ـاع الوصول إلى معرفة الأسباب التي من أجلها خلق الله العالم بواسطة القوة الباحثة الموجودة فيه .

(٤) الينابيع ـ ص ١٠٣ ـ ١٠٤ . السجستاني ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب .

هذا ما جاء به فيلسوفنا الشيخ أبو يعقوب السجستاني عن درك كيفية لمية الأشياء التي قال عنها محال ممتنع معرفتها ، لأن القوة الباحثة جزء من الشيء الذي يريد الوقوف على لميته ، والنفس الجزئية جزء من هذه القوة ، فكيف المجال للمعرفة محال ممتنع على حسب رأيه؟ ! . .

ولابد لنا من أن نأخذ ببعض من آراء الفيلسوف الإسلامي الكبير الغزالي الذي أفرد في كتابه (المعارف العقلية) عدة فصول عالج فيها النطق ، فقال في الفصل الأول : إعلم أن المطالب أربعة : الأول : مطلب هل ، وهو السؤال عن وجود الشيء . والثاني : مطلب ما ، وهو السؤال عن ماهية الشيء . والثالث : مطلب لم ، وهو طلب العلة . والرابع : مطلب أي ، وهو السؤال عن مطلب الشيء الذي يفصله عن الجنس المشارك له .

أما مطلب هل ، فعلى وجهين : أحدهما عن أصل الوجود ، كقوله هل الله موجود ؟ والثاني عن حال الشيء ، كقوله هل الله مريد ؟ .

وأما مطلب ما ، فأيضاً على وجهين : أحدهما سؤال المتكلم عن تفسير لفظة ، كما يقال : ما العقار؟ والثاني طلب حقيقة الشيء في نفسه ، كما يقال : ما العقار؟ فيقال الشراب المسكر المعتصر من العنب .

ومطلب ما ، بالمعنى الأول متقدم على مطلب هل . فإذا لم يفهم الشيء لا يسأل عن وجوده . وبالمعنى الثاني متأخر عن مطلب هل ، لأن مالم يعلم وجوده لا يطلب ماهيته . فبعض الأشياء تستدعي أولاً إثبات السهلية ، ثم الماهية ، ثم اللمية .

وغرضنا خارج عن مطلب الهلية ، فإنه لا يقال للنطق هل هو؟ لأن آثاره ظاهرة ، وأنواره زاهرة ، ودلائله باهرة . فإنه لا يحتاج إلى مقوم من خارج لأنه يقوم الإنسانية . فإن الإنسان إذ أحد يقال حيوان ناطق ميت . فالمعنى الذاتي المقوم للإنسانية هو النطق ، فبهذا السبب استغنينا عن جواب هل هو .

وفي الفصل الثاني يقول : أما ماهية النطق فيحتاج إلى أدنى شرح ،

وشرحه يستدعي أدنى تأمل لاشتباهه بالكلام والقول ، وقد عرفنا بأن النطق معنى آخر زائد على معنى الكلام والقول ، وذلك أن الجنين يوصف بالنطق لأنه ناطق ، ولو لم يكن ناطقاً لما عد من الناس . ولا يقول قائل لأن قوله بالفعل ثابت ، فبهذه الضرورة احتجنا أن نذكر طرفاً من ماهية النطق فنقول : إن الله سبحانه ، لما أراد اظهار جبروته بالإرادة التي تليق بذاته ، أبدع جوهراً روحانياً بسيطاً مدركاً كاملاً مكملاً ، وصغاه وجلاه كالمرآة ، ثم قابله بنور جلاله وجماله ، فتصورت إلهية الباري جل جلاله في ماهية جوهريته ، وعقل ربوبية مبدعته ، فعرض عبودية ذاته ، فصار ذلك الجوهر المبدع الأول عقلاً بصفاء ذاته ، عاقلاً بادراك ربوبية بارئه ، معقولاً باحاطة العبودية حوله . فعرف ربه ، وأطاع أمره ، واستولى على مطويات القدر ، ومخفيات القضاء ، بكلمة الباري تعالى ، وأقبل عليه بالاستفادة ، وأدبر عنه بالإفادة ، كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، أقبل على الكلمة بالاستفادة فتوحد ، ثم أدبر فأظهر النفس بالإفادة ، فتزوج ، فأنتج الهيولى من مباشرة العقل والنفس ، وتمت الكثرة بالثلاث ، كما قيل : أقل الجمل ثلاث .

فالعقل أول المبدعات ، والنفس أولى المنفعلات ، والهيولى أولى المولدات . قال الله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم »[1] فالحاسب عاد ، والعدد شيء زائد ، وأصل العدد واحد ، حتى أحصى من الكلمة التي هي الوحدة إلى المرتبة الأخيرة التي هي العاشرة . وهي الإنسانية ولم يتمكن العاد من انشاء عدد آخر ، فرجع من نهاية عدد العشرة ، إلى بداية الوحدة ، فزاد الواحد على العشرة ، فحصل من المجموع والزيادة إنسان ناطق عالم عامل .

فالواحد الكلمة ، والثاني العقل ، والثالث النفس ، والرابع الهيولى ، والخامس الطبيعة ، والسادس الجسم ، والسابع الأفلاك ، والثامن الأركان

(١) سورة آل عمران آية ١٨ .

الأربعة ، والتاسع المولدات ، والعاشر الإنسان . فرجع وزاد الواحد على العشرة ، فكانت الزيادة نبوة ورسالة . ففي النهاية ، عشرة كواحد في البداية ، والنهاية رجوع إلى البداية .

إذن قد تبين بهذه المقدمة أن نهاية العدد ، العشرة ، والعشرة راجعة إلى الواحد الأول وهو العقل الكلي . والعقل الكلي أثر كلمة من كلام الله الباري تعالى ، والنطق أثر من العقل الكلي .

وأما النطق ليس هو صورة العبارة ، ولا نفس الإشارة ، ولا شكل الحروف ، ولا تقطيع الأصوات ، بل النطق هو تمكن النفس الإنسانية من العبارة عن الصورة المجردة المتقررة في علمه ، المفردة في عقله ، المتبرئة عن الأشكال ، المعراة من الأجسام والمثال .

فمنها تصور حقائق الأشياء بأعيانها وذواتها المجردة في مرآة القلب ، وتقدر النفس على العبارة عنها ، ويتمكن الذهن من التفكير فيها ، ويحيط العقل بظاهر باطنها ، سميت تلك النفس الناطقة ، ويقال لذلك الرجل ناطق ولو لم يتكلم بالبيان ، ولم يقل باللسان ، وحقيقة ذلك سر من أسرار القرآن حيث قال تعالى : « هذا كتاب ينطق فيكم بالحق »[١]

وليس الكتاب آلة العبارة ، ولا عدة الإشارة . لكن لما تضمن من الأشياء ، وأحاط بكل المكنونات واستولى على لطائف الموجودات وكثائفها كما قال تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء »[٢] وقال تعالى : « لا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين »[٣] . فبهذا المعنى سمى الله كتابه (ناطق) ليعلم العاقل أن الناطق من الناس من تكون نفسه متأسية لكتاب الله تعالى ، ومتصورة لمضمونات كلمات الله تعالى ، ومن لم يعرف حقيقة ما قلناه فهو

(١) سورة المؤمنون آية ٦٣

(٢) سورة الأنعام آية ٣٨

(٣) سورة الأنعام آية ٥٩

أبكم وان كان قائلاً ، ومن لم يدركه فهو أصم ، وان كان مستمعاً، كما قال تعالى : « صم بكم عمي فهم لا يعقلون »[١] .

فمن انسلخ عن جلده الهوى والطبيعة انسلاخ الحية ، وتدرع بدرع الشريعة ، ينشرح قلبه بنور الإلهية ويحترق إيمانه بنور الوحدانية ، ويكل نظره الحي ، ويمتد نظره العقلي ، ولا يخفى عليه شيء من أسرار الملكوت ، وروضة الجبروت ، فهو قاعد بشخصه بين أبناء جنسه ، وقلبه كالطير ، فهو في الهواء يصعد إلى مرقاة الكرم ، ويطير في جو الحرم ، ويغتذي بلطائف أسرار القلم ، كما قال تعالى: « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه »[٢] فيسمع قلبه النغمات الفلكية ، ويلتذ بالترنمات الملكية ، ويفهم معاني أصوات الطيور ، ويطلع على أسرار الفرقان والإنجيل والزبور ، كما قال تعالى إخباراً عن نبيه سليمان عليه السلام حيث قال : « يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء »[٣] .

فاذن النطق أشرف الأحوال ، وأجل الأوصاف ، وهو أصل الكلام والقول ، وماهيته تصور النفس صور المعلومات ، وقدرة النفس على الاستماع لغيرها مما يسنح في العقل بأي لغة كانت ، واي عبارة اتفقت : قال نبينا عليه السلام : لا راحة في العيش إلا لعالم ناطق أو مستمع واع .

وإذن قد تبين بما ذكرناه ماهية النطق وشرفه ، وتبين أن الناطق من تكون نفسه مثالاً لكتاب الله تعالى ، وقلبه نسخة من كلمات الله سبحانه ؛ ليقدر أن يسمع ربه تعالى ، ويسمع غيره ، وهذا هو نهاية شرف الإنسانية ، وحالة الملائكة ، فإنهم صلوات الله عليهم موصوفون بالنطق . والإنسان إذا نطق ملك بالقوة ، فإذا صارت ذاته نطقاً ، وفارق علائق الجسم يصير ملكاً بالفعل ، ويناديه ربه : « سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين »[٤] .

---

(١) سورة البقرة آية ١٧١

(٢) سورة فاطر آية ١٠

(٣) سورة النمل آية ١٦

(٤) سورة الزمر آية ٧٣

ويواصل الغزالي بحثه وشرحه في أمر النطق في الفصل الثالث من كتابه (المعارف العقلية) فيقول : « اعلم ان من يتأمل ماهية النطق ، ويطلع على حقيقته ، ويترقى في درجته ودقيقته ، يستغني عن سؤال اللمية ، ويعلم أن الخير في الوجود والشر في العدم . والإنسان بالنطق يلتذ في وجود من بدايته ، ويرتقي إلى غايته ، فإن بدايته القوة النامية والمصورة التي هي قوى من قوى النفس النباتية ، وغايته القوة الملكية التي هي من جنود الروح القدس الذي ذكره الله في كتابه ، فقال : « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »[1] .

فإذن الإنسان لا يبلغ إلا بالنطق ، ولو تمكن البلوغ إلى أقصى السماوات العلوية بشيء سوى النطق ، لكان خطاب الباري وتكليف الشرع واقرار العبودية وتصديق النبوة وإثبات الربوبية متعلق بذلك الشيء ، فلما توجبت هذه المعاني على النطق علمنا أن الإنسان ما يتميز من الحيوان إلا بالنطق ، ولا يشبه بالملائكة إلا بالنطق . وهذا النطق من مواهب الله تعالى على العباد ، وذلك أن الإنسان بكل قوة من قوى طبعه ، وبكل صفة من صفات ذاته ، يتشابه صنفاً من أصناف الموجودات .

فبالنفس النباتية يشارك النبات ، وبالغضبية يشارك السباع ، وبالشهوانية يشارك البهائم والوحوش ، وهو بالحواس كالطيور ، وبالوهم كالجان ، وبالخيال كالشياطين ، فإنهم يغوصون في البحار ، ويطوفون في البراري ، ومنهم كل بناء وغواص ، وآخرون مقرنون في الأصفاد ، وهو بعظامه كالمعادن ، وبشعره كالنبات ، وبثقبه ومجاريه كالعيون والأنهار ، وبقواه السبعة كالأفلاك ، وبالأثني عشر ثقبة كالبروج ، وبالمرتين والدم والبلغم كالأركان الأربعة ، التي هي : النار والهواء والماء والأرض .

وبالجملة يناسب كل جزء من أجزاء ذاته جزءاً من العالم . فقالبه وشخصه مثال للعالم السفلي ، وأوصاف روحه وقلبه مثال للعالم العلوي . والنفس الناطقة فيه كالأمير يدبر ويسوس ، ويرعى ويأمر وينهي ويمحو ما يشاء

---

(١) سورة النبأ آية ٣٨

ويثبت ، وهي خليفة الله في أرضه البدن ؛ وحكمة الله على القالب الكثيف ، وحجة الله على العبد الضعيف ، وصراط الله الممدود بين البهيمة التي هي الشر المحض ، وبين الملكية التي هي الخير الصرف . وهذا الأمير لا يعلو شأنه ولا يعظم قدره إلا بمتابعة الشرع ، وإقامة العبودية ، وطاعة النبوة ، والإقرار بالربوبية ، كما قال تعالى : « ومن يطلع الله وروسوله فقد فاز فوزاً عظيمًا »[1] .

وكرامة الله تعالى للنفس الناطقة فحسب ، كما قال الله تعالى : « ولقد كرمنا بني آدم »[2] ، وهذه الكرامة للمؤمنين خاصة لأن علاقة النطق الإيمان ، ومن لم يبلغ رتبة الإيمان لم يختص بشرف النطق ، ومن لم يختص بشرف النطق لم ينل كرامة الله تعالى ، لأنه قال : « ان في ذلك ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد »[3] .

ومن ثم يحدثنا عن وجود الموجودات ، فقال : « إن الموجودات لما كانت كثيرة اختص كل موجود باسم يليق به ويدل عليه . وان العقل الأول الذي هو المبدع الأول لما كان مخترعاً لا من شيء خص باسم الإبداع لكونه ذات الفعل الصادر إلى الوجود عن المتعالي سبحانه ، لا من أيس يجري منه مجرى المادة من ذوات الموجودات ، وبينا أن علم كيفية الإبداع في حجاب أيست العقول من أن يكون لها إلى رفعه والوصول إليه سبيل ، بكونه مما لا تحويه ذواتها واحتياجها عند النهوض لتطلب ذلك إلى خروجها من كونها عقولاً . وفي خروج العقل من كونه عقلاً بطلان ذاته ، وقيام الدليل على أن كيفية الإبداع لا ككيفية الانبعاث التي قد أحاطت العقول النيرة بها فأخبرت عنها ، إذ لو كانت مثلها لكان الإبداع انبعاثاً ، والانبعاث إبداعاً . فبطل أن تكون كهي بما بيناه فيما تقدم .

---

(١) سورة الأحزاب آية ٧١

(٢) سورة الاسراء آية ٧٠

(٣) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ٩٢ ـ ١٠٠ . تأليف الدكتور مصطفى غالب
سورة ق الآية ٣٧ .

هذا ما ورد على لسان أبو حامد الغزالي معتمداً على الآيات القرآنية مبيناً ماهية النطق بالنسبة للإنسان ، حتى يصعد بالنطق تدريجياً إلى المكان اللائق به . وأما شروحاته لكيفية سريان النفس الجزئية من النفس الكلية ، لم تكن وافية الشرح والبيان والإيضاح في اعتقادنا .

وأما ما نلاحظه عند فيلسوفنا الكبير أحمد حميد الدين الكرماني فنراه قد رتب ومضل كل بند من البنود بشروحات دقيقة تعطي لنا صورة واضحة وحقيقية عن سريان النفوس الجزئية من النفس الكلية بواسطة العالم الروحاني العلوي الحاوي لكافة العقول الإبداعية بما فيها من الكواكب والأفلاك والأجرام والأملاك ، شرحاً دقيقاً مفصلاً حيث يثبت بأن الهيولى هي شيء ما يمكن أن يقبل الصور فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحس . وان وجودها الأول ضروري ، وانها هي المعرب عنها باللوح الذي أودع كل الصور ، وانها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الأول ولا المنبعث الأول ، وانها تجري من تلك العقول مجرى المواد التي فيها يعمل الصناع ، وانها لا وجود لها خارج النفس الا مشغولة بالصور ، وان منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الأعداد[١] .

ومن ثم يحدثنا الكرماني عن أحوال الأجسام العالية وما يجري عليها أمرها في حركاتها وأقسامها وأفعالها التي هي السبب في وجود الموجودات الطبيعية ، فيوازنها ويطابقها مع الأفلاك النفسانية في عالم الدين ، (فيثبت كون مقامات الحدود محفوظة في عالم الدين والنفس لا تزول ولا تبطل ، كذلك الأفلاك والكواكب كلها محفوظة من التغير) .

وأما الأجسام القائمة دون الأفلاك التي هي الأجسام المؤثرة بقبول آثارها الأربعة : منها مؤثرة فيها ومؤثرة ، وهي : النار والهواء والماء ؛ وواحدة منها قابلة لآثار الكل وهي الأرض »[٢] .

---

(١) راحة العقل - الكرماني- ص ٢٢١ - ٢٢٢ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) راحة العقل - الكرماني - ص ٣٣٤

ويحدد الكرماني الفرق بين الأجسام ، وبين الأجسام العالية فيقول :
« إن تلك الأجسام لا تستحيل وهذه تستحيل ، وتلك فعالة في هذه مؤثرة ، وهذه لا تفعل في تلك ولا تؤثر ، وحركة تلك دورية شريفة لا تنتهي ، وحركة هذه مستقيمة تنتهي . وتلك مصورة وهذه مصورة فتبذل المستحيل في اكتساب العلوم والمعارف لمعرفة حقيقتها . ولا تستحق النفس أن يقال انها عقل قائم بالفعل ، وإن كان يقال على البشر انهم عقلاء ، لأنها في رتبتها قائمة بالقوة . ولكنها تبلغ رتبتها باستعمال المناسك والسنن الإلهية المفروضة في الملة وتصير عقلاً بالفعل فتكون حينئذ عاقلة بالحقيقة »[1] .

والانبعاث انفعال ما ، لا عن قصد أول ، وهو وجود يحصل عنه ذات جامعة لأمرين : بأحدهما تكون محيطة ، وبالآخر تكون محاطة . فتشرق تلك الذات عند ملاحظتها ذاتها واغتباطها بها ، فيحصل من بين الأمرين خارجاً عنها أمر يثبت بثبوت الذات ، وذلك أن الإبداع الذي هو المبدع الأول لما كان حياً بذاته ، وقادراً بذاته ، وكاملاً وأزلياً وعقلاً وعاقلاً ، وغير ذلك على ما بيناه من كونه نهاية في الفضائل ، وأحاطت ذاته لقدرتها بذاته تلاحظها ، وعقلها إحاطة بها ، وصارت ذاته التي هي عقل عاقلة لذاته التي هي معقولة لذاته التي هي عقل . ولم يعقه عائق ، كان لا من خارجه ولا من ذاته عما توجبه قدرته التامة ، فرأى ما أحبه من ذاته في أنه أول في الوجود ، وانه لا يتقدمه شيء ، وانه علة بها يتعلق وجود الموجودات ، وأنه النهاية في السناء والنور والضياء والمجد والعلاء والعظمة والكبرياء ، والقدرة والبهاء ، وانه محض العقل الحاصل في الوجود ، بلا واسطة في الوجود ، بينه وبين المتعالي سبحانه . اغتبط بذاته بما عليه أمرها عند تلك الملاحظة اغتباطاً يفوق كل اغتباط ، وابتهج بأمره ابتهاجاً لا يمكن قياسه إلى الموجود منه في أنفسنا مع نقصها عند إدراك المطلوب والظفر بالمحبوب ، بل أعظم وأكبر . فكان عن

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني

ذاته فرحاً بها سطوع نور عنه[1] .

إذن باعتقاد الكرماني ان هذا النور الذي سطع ، هو المنبعث الأول ، الذي هو العقل الثاني ، المسمى في السنة الإلهية بالقلم ، وإثباته موجوداً ثانياً ، وانه في الكمال كالأول ، وانه لا جسم ولا في جسم ، وان وجوده لا عن قصد أول فعقلها وأحاط بها . ولنستمع إليه ماذا يقول في مكان آخر : «إن المبدع الأول لما كان في ذاته عقلاً يتعلق وجوده بإبداع المتعالي إياه سبحانه ، ومعقولاً يتعلق وجوده كذلك بذاته عن إحاطته بها . كان بهذين الأمرين على نسبتين . ولما كان على نسبتين وكان على تلك الحالة التي بفضل كمالها تنبعث منها الموجودات ، ولم تكن هناك نسبة ثالثة على ما بيناه ، كان الموجود عنه اثنين ، أحدهما عن نسبة كونه عقلاً ، وهو أفضل الموجودين عقلاً قائمًا بالفعل ، مثل النسبة الأشرف التي عنها وجد وهو الانبعاث الأول المعرب عنه في السنة الإلهية بالقلم المقول عليه وعلى العقول كلها في دار الإبداع والانبعاث لكونها شيئاً واحداً في باب كمانها وقيامها بالفعل على ما تقدم الكلام عليه ، وثانيهما عن نسبة كونه معقولاً مؤثراً فيه ، عقلاً قائمًا بالقوة حياً مؤثراً فيه ، مثل بالنسبة الأدون في الشرف ، وهو الانبعاث الثاني الأول المعرب عنه في السنة الإلهية باللوح ، لكونه قابلاً للصور قائمًا بالقبول ، كقبول اللوح من القلم وصور التخطيط التي تعرف بالهيولى المقترن وجودها مع الصورة ، ووجود هذين عن المبدع الأول على ماهما عليه من كون أحدهما نسبياً له من جهة قيامه بالفعل فاعلاً . والآخر نسبياً له من جهة قيامه بالقوة مفعولاً به ، وكون أحدهما أشرف من الآخر ، لازم عن تلك النسبتين ، بكون النسبتين لا متكافئتين ولا متساويتين من كل الوجوه ، بل إحداهما أشرف من الأخرى ، وذلك هو السبب الموجب لها أنها لا تشبه الأول ولا المنبعث الأول ، كالشمس والمرآة اللتين هما سببان لوجود المنبعث عنهما . وهما على كونهما نسبتين ليستا بمتساويتين من كل الوجوه ، بل إحداهما أشرف من الأخرى ، والمنبعث عنهما من الشعاع نسيب للشمس بضوئه ونسيب للمرآة

---

(١) راحة العقل - الكرماني - ص ٢٠٧ - ٢٠٨ - تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

بهيئته . فهو أعني المنبعث الثاني الأول الذي هو الهيولى لا يشبه الأول ، ولا ما يجمعه وإياه لحكم الانبعاث الأول ، ووجوده عن المبدع لا بقصد أول ، لأن الإبداع الذي هو المبدع الأول ما قصد في إحاطته بذاته أن يكون عنه الهيولى هذا المنبعث الثاني الأول وغيرها ، إذ ذاك قصد دنيء لا يليق به ، ويصير به رذلاً لا شريفاً ، لكون قصده لو كان كذلك لا للأمر الأشرف قصداً دنيئاً رذلاً ، وكان يكون بقصده لمثل ذلك رذلاً لا شريفاً ، ومحال أن يكون ذلك المبدع الأول مع شرفه يقصد الرذل من الأمور ، بل قصده من الإحاطة بذاته ، القصد الأشرف الذي يتعلق بتقديس المتعالي سبحانه عن أن يكون مثلها . ثم لما كان يكون له بذلك في ذاته من الاغتباط والمسرة ، فكان وجوده عنه بالانبعاث لكماله وجلاله أمراً ضرورياً ، إذ لم يكن له بد من أن يوجد عنه عند ملاحظته ذاته تقديساً للمتعالي سبحانه عنها الذي هو المقصد الأول ما هو ثمرة كماله ذلك ، كما بينا فيما تقدم .

إن وجود الشعاع عن إشراق الشمس في وجه المرآة الصافية ضروري لابد منه . كما أن وجود الضوء من النار عند اشتعالها واضطرامها لابد منه ؛ وذلك أن الموجودات في وجودها على ضربين . منها ما هو بقصد ، ومنها ما هو بغير قصد .

فالذي يكون بقصد مثل تركيب الشمس في الفلك الرابع ، الذي قصد بذلك وجود الحيوانات، إذ لو كانت قد ركبت في الفلك الأعلى لما كان تكون عنها حيوان لضعف إسخانها ، ولو كانت في الفلك الأدنى لما كان تكون عنها حيوان لفرط إسخانها ، فقصد بتركيبها في الوسط أن يكون عنها الحيوان .

والذي يكون بغير قصد مثل هلاك الحيوان واقتناع الأمر في النشوء في المواضع البعيدة عن الاعتدال بالحر المفرط والبرد المفرط فيها الحادث وجودهما بالشمس مع كون القصد بتركيبها في موضعها لأن يكون عنها الحيوان والنشوء لا لأن لا يكون .

ولما كان الأمر في وجود الموجودات على هذا منه بقصد ، ومنه بغير قصد . وكان وجود المنبعث الثاني الأول الذي هو الهيولى لا عن قصد أول كما

بينا ؛ بل كوجود الثلاثة من الأعداد بوجود الواحد والاثنين من غير وقوع الثلاثة تحت القول ، كقولنا واحد وإثنان التي جملتها الثلاثة التي تقع تحت القول الحاصل وجودها بغير قصد ، ولو لم تكن له درجة المتعالى عليه في الشرف والرتبة ، عمدت العناية الإلهية الشائعة في العقول البرية من الأجسام بقصد ثان لما قد فات هذا المنبعث الذي هو العقل القائم بالقوة المعرب عنه بالهيولى عند الحكماء ، وفي الصفة الإلهية باللوح ، شرف العقول القائمة بالفعل إلى أن جعلته أفضل شيء ، أمكن أن يكون منه دون تلك الرتبة متشبها بما فوقه في الشرف ، وبلُغته كماله الذي يليق به بسريان أنوارها فيه ، حتى انتقل من رتبة الإمكان الذي هو الكمال الأول في أن يقبل زيادة إلى رتبة الوجوب الذي هو الكمال الثاني ، فلا يقبل زيادة عليه ولا انتقالاً عن حاله ، ولا تكون وراءه نهاية يمكن بلوغها في القبول ، وهو حد الكمال الأول والثاني فجعل منها أشياء فاعلة وأشياء مفعولة فيها ، لتكون أسباباً لوجود ما يمكن وجوده منها مطابقة بهذه الحالة لما عليه ما سبق عليها في الوجود والكمال من الموجود الأول ، فكان الفاعل منها المتحركات من السماوات والكواكب ، والمفعول فيها منها الطبائع والمواليد .

كما انها - أعني العناية الإلهية - المركوزة في الطبيعة السارية في الموجودات لإعطاء كل شيء حقه من الوجود لما حصل عن قصد العقول البرية من الأجسام في ترتيب ما اكتسبته الصورة منها مراتبه ، ووضعه في مراكزه التي يليق بالحكمة فيها من إعلاء السماوات وكواكبها ووضع الطبايع مواضعها لتكون عنها بأفعالها وانفعالاتها .

والمواليد الثلاثة مواد لم تقبل الصور الشريفة لا بقصد منها لتكون كذلك ، بل لوجودها عن نسب غير شريفة وانحطاطها بذلك عن تلك المراتب التي فوقها ، وقصورها ببعدها عنها وانحصارها وضيقها ، عمدت بقصد ثالث إلى هذه المواد التي لم تقبل الصورة الشريفة فاعطتها صوراً تلتق بها على ما توجبه الحكمة لتنحصر في أشخاص معدودة ، وينحرس بانحصارها الهواء من الفساد ، فيبقى الحيوان ، إذ لو بقيت تلك المواد على حالتها في العفونة كانت

الأهوية بها تنفسد ويهلك الحيوان . فحصلت منها الأليق بالأمر من أشخاص الحيات والعقارب والذباب والبق وغير ذلك من ذوات السموم ، ولك ذلك حتى لا يبقى شيء مما وجد بالإبداع فيتعطل . بل ليوجد أفضل الوجود الذي يليق به ، ولأن يعلم أن العناية في كل شيء من الموجودات إما سارية فيها من فوق ، فكان بذلك فعل الطبيعة على ما هي عليه من القوة السارية فيها من عالم الإلهية في الانعطاف على ما حصل عن قصد العقول البرية من الأجسام السابقة عليها في الشرف ترتيب الأجسام المصورة من المواد التي لا يمكن أن يكون منها أجسام عالية ، وخلقها منها الحيوانات الشريفة ، وإدخالها مالم يمكن أن يكون منها وذلك في جملة الموجودات بضرب من الخلق حسب ما يليق بها ، مشابهاً لفعل العقول البرية بما حصل عن قصد الإبداع الذي هو المبدع الأول السابق عليها في الشرف والتقديس ، المتعالي سبحانه ،، وتسبيحه إياه وإحاطته بذاته واغتباطه بها . ومن الهيولى التي لم تكن لها درجة المتعالى عليها في الشرف من العقل القائم بالفعل ، ولا كانت في مثل منزلتها بان جعلتها بما سرى فيها من أنوارها مشابهة لذواتها في الفعل وأسباباً لوجود غيرها ، وأكسبتها صوراً تليق بها من الأفلاك والكواكب وغيرها . والموجودات بتطابقها متوازنة ناطقة بتمام العناية بها في اعطائها كل شيء منها حقه الذي يليق به ، موجبة أن ما وجد عن الأول من الهيولى صار مادة للعقول البرية فيها تعمل ، وما حصل عن العقول البرية فيها فعلته من عالم الجسم دون الأفلاك من المواد ، صار مادة للطبيعة فيها تعمل في اخراج المواليد .

وما حصل من الطبيعة فيما أخرجته من المواليد من المواد التي لم تقبل ، فكانت نهاية الفساد ، انعطفت عليها بأن كفت شرها عن الحيوان ، وما قبل منها انتهت به العناية إلى ما بلغته كما له ليكون قائماً عند انتهاء الحركات أجلها ، واستتمام الأدوار أمرها ، سلام الله عليه ، فسبحان من كانت هذه عنايته ، وهذا صنعه . والسكوت عنه بعد المعرفة بلوغ الغاية في تقديسه وتنزيهه[1] .

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ تقديم الدكتور مصطفى غالب

ثم ينقلنا الكرماني إلى مكان آخر حيث يحدد ماهية الطبيعة وانها بذاتها في عالم الجسم من جهة جوهرها شيء واحد ، ومن جهة أفعالها في موادها أشياء كثيرة[1] .

ويضيف : « بما أن للطبيعة نهايتين : نهاية أولة محيطة بما هي علة لها ، بها الوجود الأول الذي هو الكمال الأول ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها بها الوجود الثاني ، وأن محلها بين النهايتين ، وماهاتان النهايتان وما محلهما ؟ يتساءل الكرماني عنها ، ويضيف أيضاً : وأن النهاية الثانية هي مركز تحرك المحركات[2] .

فيقول : « لما كانت الطبيعة بعد ثبوت نهاية لها أولة محيطة بما هي علة لها في المحيط من الأجسام ، وكان عالم الجسم ذا أجزاء وسموات ونجوم ونار وهواء وماء وأرض لم تخل أن تكون بكونها فيه إما منقسمة بحسب انقسام أجزائه ، فيكون لك جزء منها محيطاً بجزء منه ، أو غير منقسمة ، فتكون بكونها فيه محيطة بجزء منه عن قواها في الأجزاء كلها ؛ ويظهر فعلها فيها ، وبطل أن تكون منقسمة بانقسامه من وجهين : أحدهما أن اجزاء العالم غير متكافئة كالمتصور من أمرها أن السموات التي هي الأفلاك لا كالكواكب ، والكواكب لا كالنار ، والنار لا كالهواء ، والهواء لا كالماء ، والماء كالأرض ، والأرض لا كالكل . ولا هي متشابهة في أحوالها كلها لتكون بكونها كلها شيئاً واحداً كهي في كلها بالذات .

وثانيهما أن ذات الطبيعة التي هي الحياة المسماة النفس ليست بذات أجزاء في ذاتها فتكون منقسمة أو جائزاً انقسامها بذاتها بكونها لا جسمًا ، وإذا بطل أن تكون منقسمة بذاتها لزم أنها في جزء واحد من أجزائه هو محلها ومركزها بذاتها ، وفي سائرها بقواها وأفعالها . واذا لزم أنها في جزء واحد من أجزاء العالم هو محلها ومركزها ، وكان المركز من الشيء قلبه وقطبه . والجزء الذي هو أشرف من سائره ؛ وكان قلب الأجسام العالية والمختص

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٦٩

(٢) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٧٦

بالشرف[1] . منها من الأجزاء المذكورة الشمس ، كانت الشمس هي مركز الطبيعة ومحلها . فالشمس مركز الطبيعة موجودة عن النهاية الأولى المحيطة بما هي علة ، وهي بالإضافة إلى الأجزاء كلها لشرفها مركز فيه حلولها وبه كمالها واتصالها بدار الإبداع وقبول الفيض منها بالتشابه الذي هي موازاتها ، وذلك ان الشمس تهيؤها لقبول بركات عالم الوحدة لا كتهيؤ غيرها من موجودات عالم الطبيعة ونجوع أنوار الحروف العلوية فيها ، لا كنجوعها في غيرها ، واتصال الموجودات بها لا كاتصال بعضها ببعض لكونها سابقة من الموجود الأول ، وكونها بذلك مركزاً تتوجه نحوه أنوار المؤثرات من خارج ليتوارد عليه الفيض ، ومصير ذاتها عند التشبه والتمثيل في دار الجسم كالإبداع الذي هو المبدع الأول في دار الوحدة ، وبذلك صارت حاوية لكل شرف وجد بالإبداع بضرب ثان تشابهاً ، ومؤدية مايحصل لها من البركات إلى ما دونها والمتعلق وجوده بها لتكون عنها المواليد فهي مختصة بهذا الجزء الذي هو الشمس ، وأنوارها ساطعة في شيء من موجودات العالم ، سارية قوتها فيها تفعل في كل شيء منها من أثرها ما لا تفعل من غيره بحسب قبوله منها ، على نحو ما يفعل السمك الذي يخص فعله وتخذيره بيد الصياد من دون غيره ، أو على نحو فعل حجر المغناطيس الذي يختص بالحديد من دون غيره الذي لا يقبل قوة جذبه .

ثم يقول أيضاً : لما كان الإبداع الذي هو المبدع للطبيعة نهاية أولة محيطة بما هو علة لها وعنه وجودها ، الوجود الأول الذي يتعلق بكمالها الأول ، وكان الإنسان نهاية لها ثانية محاطة بما هو معلول ، لا يوجد وراءه معلول آخر ، وعنها وجودها الثاني الذي هو كمالها الثاني . وإذا كان الإنسان نهاية ثانية محاطة فالطبيعة لها نهايتان إحداهما محيطة بما هي علة ، وأخراهما محاطة بما هو معلول ؛ والوسط محله على ما صور »[2] .

---

(١) راحة العقل - الكرماني - ص ٢٧٧

(٢) راحة العقل - الكرماني - ص ٢٧٨

ثم يتحدث الكرماني في مكان آخر عن الأركان الأربعة ، وأحوالها ، وصورها الطبيعية الفاعلة وكيفية اتصال بعضها ببعض ، والفرق بينها وبين الأجسام العالية فيقول : « قد سبق من الكلام على الهيولى والصورة ، وما قصد في ترتيب الأجسام العالية منها وجعل منها زوجاً لها قابلاً آثارها لتكون من بينها المواليد الجسمانية المقصودة في إظهار الحكمة ، وما يكون إخبار الناطق عن الله سبحانه وتعالى في خلقه سبحانه ، حواء من ضلع آدم زوجاً له ، وقول الله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى »[1] وقوله تعالى: « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء »[2] دليلاً بصحته ناطقاً ، وعلى كون الأمر كذلك شاهداً صادقاً . ونقول : لما كان الجسم محدوداً ذا أجزاء متناهية إلى ما ينفصل به عما سواه ، وكان الجسم السماوي قد صارت له صورة تأحد بها ، هي كمال له به انفصل عما دونه من جسم فلا يقبل صورة غير ماله الذي هو نهايته في قبوله ، من طبيعته الحركة دوراً على ما تقدم شرحه ، ولما لم يكن لما دونه من الجسم ماله صارت قوة حركته على ما دونه بمجاورته له فاعلة فيه حركة وحرارة بها ينقسم أربعة أقسام هن أركان العالم : فأولها ما تكون تلك الحركة والحرارة فيه على النهاية مثل البيت الذي فيه النار من الحمام تشبيها ، وثانيها ما تكون الحرارة والحركة فيه دون ذلك على الترتيب ، مثل البيت الثاني من الحمام ، وثالثها ما تكون تلك الحركة والحرارة فيه دون ذلك ترتيباً فيكون البرد فيه أظهر مثل البيت الثالث من الحمام ، ورابعها ما تكون الحرارة والحركة فيه ضعيفة خفية لا تظهر للحس مثل البيت الرابع من الحمام الذي هو الأول منها عند الدخول لا يتميز عما هو خارج عنه .

فأما الركن الأول فنقول : إن ما كان موجوداً في أوائل العقول وجوبه ، فلا نحتاج في إثباته إلى تكليف دليل ، وحركة الجسم السماوي دائماً موجودة

---

(١) سورة الحجرات آية ١٣

(٢) سورة النساء آية ١

للذهن والعلم بأن الجسم إذا تحرك حركة يحركه ما يماسه من جسم ثابت ، وليسيته الخلاء في عالم الطبيعة معلومة لا تحتاج الى تطلب دليل ، واذا كان الجسم السماوي متحركاً ، وما دونه من جسم مماساً له وكان منه العلم بأنه بقوة حركته عليه يفعل فيه الحركة . وإذا كانت قوة الحركة عليه فاعلة فيه الحركة كانت الأجزاء المماسة له بدوام الحركة كلها متحركة ؛ وإذا كانت الأجزاء المماسة كلها متحركة وكانت الحركة علة لوجود الحرارة كان من ذلك العلم بأن الحرارة تظهر فتشيع في تلك الأجزاء الدائمة عليها الحركة شيعاناً يستوعبها فيجعلها باتصال الحركة عليها ودوامها ، وتزايد الحرارة إلى النهاية ناراً ، مثل المشاهد من حال الحديد ، إذا استولت عليه حركات المطارق التي هي من جنسه ودوام وقعها واتصل في مصيره بما يحدث فيه بذلك من الحرارة المتزايدة ناراً متقدة ، فإذا كان ذلك كذلك فأول جسم مجاور للجسم المتحرك السماوي بالحادث فيه من الحركة والحرارة على النهاية نار ، ولكونه كذلك سببان : أحدهما سابق عليه مفارق ، والآخر ملازم له مطابق » .

ويضيف الكرماني : فأما السابق عليه رتبة فهو العلة التي لأجلها صار كذلك وهي حركة المتحرك دائماً . أما الملازم له فهي أمور منها تحرك كل أجزائه تموجاً عن تلك الحركة الدائمة عليه ، ثم الحرارة التامة الحادثة فيه عن تلك الحركة الدائمة ، ثم ما يتبع الحرارة التامة من اليبوسة والصفاء ، وذلك كله كيفيات صارت طبيعية لتلك الأجزاء الموجودة هي فيها . وان كان ذلك كذلك فالحركة والحرارة بما يتبعها من توابعها طبيعيات للنار تحرك الأجسام التي دونها بحركة ذاتها ، وتكسبها الحرارة على ما عليه حالها فيما انطبع عليها من هذه الأمور ، لأن الحركة على الدوام موجبة للحرارة التامة . والحرارة التامة موجبة لانبساط الأجزاء ، وما كان كذلك فهو طبيعي . فالنار بحركتها التي هي أجزائها تحرك الأجسام ، وبالحرارة التي لها تبسط الأجزاء وتقومها عن التقبض ، وصورتها الفاعلة منها هي الحرارة المكتسبة عن الجسم المتحرك عليها ، ومن شأنها أن تجذب ما دونها باليبوسة إلى طبيعتها ، ولذلك يستعان بها في إرقاء المياه من قعر الآبار إلى سطح الأرض وغير ذلك وتجذب الرطوبات

المستكنة في قعر الأجسام المعدنية من باطنها إلى ظاهرها فتصير رطباً سيالاً ، وكذلك الرطوبة المستكنة في العيدان المستولية عليها اليبوسة تظهرها فيصير لدناً ، وحركتها في حيز غيرها حركة مستقيمة نحو مركزها .

وأما الركن الثاني منها فنقول : إن الجسم لما كان متناهياً في قبول ما يقبله إلى حد يمتنع عن قبول زيادة عليه ، وكان قد قبل ما دون الجسم الدوار بطرفه الأعلى من خاص المتحرك عليه بجسمه الحماس له حركة افادته بدوامها حرارة تامة شائعة فيه . كان من ذلك الحكم بأن هذه الحرارة تنفذ في باقي الجسم ، إذ من شأن الحرارة النفوذ فيما ينفعل عنها نفوذاً ينتهي في البعد عن الأجزاء التي قد قبلت الحرارة على النهاية التي هي الطرف المماس للجسم المتحرك السماوي إلى حيث تتغير تلك الحرارة التامة ضعفاً فتبطل صورة حركتها وحرارتها ، فتكون ببطلان صورة الحرارة في تلك الأجزاء على حالة لا تحرق[1] على ما نشاهده من حال الحديد الذي يضرب بالمطارق ضرباً متتابعاً متوالياً في مصير موضع الوقت بما يحدث منها فيه على حدة حركة الوقع من الحرارة أولاً فأولاً . كالجمرة التي هي نهاية الأجسام أن تكون ناراً ، ونفوذ الحرارة عن تلك الأجزاء النارية في باقي جسم الحديد نفوذاً على تدريج ينتهي في بطلان صورتها إلى حيث تعتدل فيه فلا تحرق . فكان الجسم الذي تكون الحرارة على مقدار لا يحرق ولا يؤلم مسه أجزاؤه الأكثر منها متحركة في ذاته حركة تموج ، والأقل منها ساكنة سكون تعرج وحركته إذ كان في حيز غيره حركة مستقيمة ان كان فوق مركزه هبوطاً اليه مثل نار الصواعق والشهب ، وان كان دون مركزه صعوداً إليه مثل ما يكون عند الزلازل في بطن الأرض وهو المسمى هواء يشاكل النار بطرفه الأعلى حرارة تامة . ويشاكل ما دونه بطرفه الأدون ، وإنما كان كذلك لأنه بقوة الحرارة التامة التي فيه ، وبها يشاكل النار يجذب ما دونه إلى خيره لتبطل صورة الحرارة الممتدة إليه بدوام الحركة ، فيصير المجذوب الملائم له المتكيف به الذي نسميه رطوبة سبباً لاعتدال تلك الحرارة الغالبة على ما تفعله القوة النامية في الأشجار إذا اشتدت عليها حرارة

---

(١) راحة العقل- الكرماني- ص ٣٢٨- ٣٢٩.

الشمس من جذب الرطوبات بالرواضع التي لها ، المسماة العروق إلى فوق وأعالي أغصانها وأطرافها لدفع تلك الحرارة حفظاً لذاتها ، فتصير تلك الرطوبة مادة تكون الأوراق في الشجر وثمرها كالوقاية لها من الحر .

وأما الركن الثالث منها : فإن الحرارة لما كانت نافذة في الجسم عن الجسم الكائن ناراً ، فانتهت في نفوذها إلى حيث اعتدلت فيه فكان هواء . قلنا : إن الحرارة في نفوذها في الجسم إذا ضعفت بالبعد عن منبعها وانحطت عن الاعتدال ، صار الأكثر المتحرك من الأجزاء في المعتدل تقربه من النهاية المفرطة فيما ضعفت الحرارة فيه لتزايد بعده ساكناً . والأقل الساكن من الأجزاء في المعتدل لبعده عن النهاية المفرطة فيما ضعفت فيه· الحرارة بتزايد بعده متحركاً ، إذ ذلك نظام الوصل بين المتعادين ، فكان هذا الذي أكثر أجزائه ساكناً ، وأقلها منه تحركاً في ذاته هو الماء بطرفه الأعلى يشاكل الهواء بما تحرك منه رطوبة ، وبطرفه الأدون يشاكل ما دونه بما سكن منه برودة ؛ ويتحرك حركة مستقيمة هابطاً إلى حيث يفصل بين الهواء والأرض . وبجملته هو هدف لأحكام الحرارة الساطعة عن الجسمين فوقه فيه ، فيكون أبداً بالحرارة المحيطة به صاعداً منه إلى جزء الهواء ما تعتدل به حرارته .

وأما الركن الرابع : فان الحرارة فيه خفية ، والحركة كذلك فيه غير ظاهرة ، فكان بذلك البعد من الجسم الكائن نادراً وحصل عن كل نور في ذلك ظلمة في هذه ، وعن كل حركة ظاهرة في ذلك سكون في هذه ظاهر . وعن كل لطافة في ذلك كثافة في هذه مع كون الذوات كلها جسماً ، وذلك هو جسم الأرض بطرفها الأعلى تشاكل الماء برودة ، وبطرفها الأدون تشاكل النار يبوسة ، وأجزاؤ ها مجتمعة إلى مراكزها لحفظ ذواتها وصورها في الوجود ، وآثار الحرارة وأنوار الكواكب متوجهة نحوها وهي في الوسط تعمل الحرارة فيها وتخرج منه بخارات من باطنها تتولد فيها عن الرطوبات المجاورة إياها ، فتكون تلك البخارات أسباباً لا كون عائدة لمصالح مواليدها ، وحركة الجزء منها إلى الجزء الذي هو منها للأجسام كلها ، الدائرة عليها والمحيطة بها[1] .

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ص ٣٣١ ـ ٣٣٢ تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

ويصحح جميع ذلك ما يوجبه ميزان الديانة التي هي المعيار المعتمد حينما يراد معرفته من أمو الموجودات ، فكان كون الأنفس دون الناطق والقائمين مقامه في عالم الدين مرتبة من مراتب أربع ، بعضها أول قائم بتعليم العبادات الظاهرة العملية ، ومنازل الحدود السفلية التي بها تتهذب النفس وتترقى إلى المعالي الأبدية . وبعضها ثان قائم بتعليم العبادات الباطنة العلمية ومنازل الحدود العالية ، التي بمعرفتها تنال السعادة السرمدية . وبعضها ثالث في طريق التعليم والتنبيه واكتساب الفضيلة وقبول العلم وإقامة العمل وإحسان الاتباع ، وبعضها رابع في طريق النفار وقلة الائتمار والقبول والتردد بين الشك والنفاق وهو المقصود بالإصلاح ، وجميع ذلك الحجج والدعاة ومن دونهم وعن جملتهم توجد المواليد الروحانية بتأثير بعضها في بعض ، وانتقال بعضها إلى مراتب بعض موجباً أن الأجسام دون الأفلاك في عالم الكون والفساد مرتبة من مراتب أربع : بعضها لطيف نافذ فعله فيما دونه من شأنه الحركة إلى العلو وهو النار . وبعضها متحرك إلى الوسط وهوالهواء . وبعضها كثيف ومن شأنه الحركة إلى السفل وهو الماء . وبعضها هو الذي تدور عليه المتحركات الفاعلات وتنفذ إليه القوى منها وهو الأرض . ومن جملة هذه كلها توجد المواليد الطبيعية بتأثير بعضها في بعض واستمالة بعضها إلى بعض[1] .

هذا هو فيلسوفنا العبقري حجة العراقين أحمد حميد الدين الكرماني بآرائه وأفكارة الخلاقة المبدعة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بما يتفاعل في أعماقه من إيمان عميق بالنفس الإنسانية وما تتطلب تلك النفس من إفادات وتعليم حتى تكتشف ذاتها النابعة إبداعاً أو فيضاً أو انبعاثاً من ذات مبدعها الكلية التي أوجدتها كما أوجدت كافة المبدعات والموجودات العلوية والسفلية .

قوى النفس المتعددة

ولما كانت النفس الإنسانية ذات قوى متعددة فقد اهتم الفلاسفة بهذه

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٣٣٣

القوى وعددوها ، وشرحوا معانيها ومعطياتها من كافة النـواحي ، فجاءت أفكارهم وشروحاتهم متفقة من ناحية ومختلفة من نواحٍ أخرى ، لذلك لابد لنا من استعراض هذه الآراء لنعطي صورة واضحة تجسد بكل دقة واتزان المحاولات التي أجروها والمتعلقة بقوى النفس المتعددة .

ومن الملاحظ أن بعض الفلاسفة الاسلاميين قد حاولوا ربط بعض قوى النفس بالقضايا الروحيـة الربـانية ، والبعض الآخـر بالعـوامل الـطبيعية ، والحاجات الجسمانية ، كالإدراك ، والحس ، واللمس ، والذوق ، والشم . هذا من جهة ومن جهة ثانية حاولوا مطابقة قوى النفس مع الرسل والأنبياء وما جاءوا به من شرائع تنهد إلى خير الإنسانيـة ورفع مستـواها الـروحي والاجتماعي .

لذا نبدأ باستعراض آراء أكبر عالم من علماء الشريعة وهو الإمام فخر الدين الرازي لنرى ماذا يقول في شرح قوى النفس : « اعلم ان النفس الإنسانية لها قوى نباتية ، وقوى حيوانية ، وقوى انسانية .

فأما القوى النباتية : فاعلم أن جسـد الإنسان مخلوق من المنى ودم الطمث ، وهما جوهران حاران رطبان ، فبدن الإنسان مادام يكون حياً يكون حاراً رطباً ، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت عنها الحرارة بسبب تصاعد تلك الأجزاء البخارية عن ذلك الجوهر ، فبسبب ذلك يقع فيه الذبول والانحلال ، فدبر الخالق الحكيم في تدارك ذلك فأودع فيه القوة الغاذية حتى انها تورد من أجزاء الغذاء ما يقوم بدل تلك الأجزاء المتحللة .

اذا عرفت هذا فنقول : لابد من قوة جاذبة للغذاء وقوة ماسكة له لتبقى تلك الأجزاء المجذوبة ، ومن قوة يتصرف فيها ويحللها إلى موافقة بدل المغتذي ، ومن قوة دافعة لتدفع الأجزاء الفضيلة التي هي غير ملائمة لبدن المغتذي ، ثم اذا حصلت تلك الأجزاء الصالحة لأن تقـوم مقام الأجـزاء المتحللة ، ولابد من قوة تقيم بدل تلك الأجزاء المتحللة ، وهذا الفعل انما يتم بأمور ثلاثة :

أحدها أن تورد تلك الأجزاء الغذائية على جواهـر تلك الأعضاء . وثانيها أن تلصقها ، وثالثها أن تشبهها بها .

ويمجموع هذه الأفعال الثلاثة يحصل بعـد الاغتذاء من أقـطار هذه الثلاثة ، وهي فعل الإنماء وقوى أخرى تنفصل من تلك الأجزاء الغذائية بعد وصولها إلى جواهر الأعضاء وسيرتها من التشبيه بها ، وتوزع منها قوة مولدة وهي فعل التوليد ، فالقوى النباتية هي هذه التي عددناها .

ثم من الحكماء من زعم ان هذه قوى مختلفة متباينة بناءاً على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، ومنهم من قال انه ليس هناك إلا قوة واحدة إلا انها تختلف أفعالها بسبب الشرائط ، ففي الابتداء تجذب وبعد الجذب تمسك ، وبعد الإمساك تتصرف بها آثار الهضم والاحالة ، وبعد هذا الفعل تـدفع الفضول المؤذية ، وانها في تصرفها بعد تحصيل جوهر الدم تورد تلك الأجزاء الدموية النضيجة على جواهر الأعضاء الأصلية ، ثم تلصقها بها ، فالقـوة واحدة لكن اختلفت أفعالها لأجل اختلاف شرايطها وأحوالها .

وأما القوى الحيوانية فهي إما أن تكون محركة أو مدركة . فإن كانت محركة ، فهي أما مباشرة للتحريك أو باعثة عليه . أما المباشرة للتحريك فهي القوى الموجودة في العضلات التي من شأنها أن تحركها تارة إلى الجذب وتارة إلى الدفع .

وأما الباعثة فلها مراتب : المرتبة الأولى من تلك القوى الفضليه هي الإرادة الجازمة ، والشوق الجازم ، وهذه الإرادة الجازمة انما تتولد من شهوة القوة علقة تجذب الملائم أو من غضب يتعلق بدفع المنافي ، وهذه الشهوة والغضب انما يتولدان من شعور الإنسان ، يكون الشيء ملائمًا أو بكـونه منافياً ، فإن حصل الشعور يكون الشيء ملائمًا ترتب عليه الميل عن هذا الشعور ، وان حصل الشعور بكونه منافياً ، فإن حصل الشعور يكون الشيء ملائمًا ترتب الغضب على هذا الشعور ، ثم هذا الشعور قد يكون مختلفاً ، وقد يكون فكرياً .

أما القوى المدركة ، فهي إما القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الخمسة ، وإما القوى المدركة الباطنة وهي عندهم خمسة[1] وطريق الضبط أن نقول : هذه القوى الباطنة إما مدركة ، وإما متصرفة .

أما المدركة ، فإما أن تكون مدركة لصور المحسوسات ، وهي القوى التي تجتمع فيها صور الحواس الخمسة وهي المسماة عندهم بالحس المشترك ـ وإما أن تكون مدركة للمعاني الجزئية التي لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات ، وهو مثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو ، وهذه القوة هي المسماة بالوهم ، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة . فخزانة الحس المشترك هو الخيال ، وخزانة الوهم هي الحافظة ، والمجموع أربعة .

وأما المتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية ، والمعاني الجزئية بالتركيب تارة والتحليل أخرى ، وهي المسماة بالقوة المفكرة ، فهذه هي الحواس الخمسة الباطنة . وأما النفس الإنسانية فقالوا : لها قوتان : نظرية وعملية .

وأما النظرية فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة . وأما العملية فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير هذا البدن ، والقايم باصلاح مهماته ، فهذا القول في ضبط القوى النفسانية .

واعلم ان الفلاسفة فرعوا هذه الأقوال على القوى ، فاسندوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة ، ثم زعموا أن بعضها قوى جسمانية ، وبعضها قوى روحانية ، أما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس ، وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها . فآلة النفس في الابصار هي العين ، وفي السماع هو الأذن ، وفي النطق هو اللسان ، ولما قررنا الدلائل

---

(١) النفس والروح ـ تأليف الإمام فخر الدين الرازي ص ٧٤ ـ ٧٦ ـ تحقيق الدكتور المعصومي

الدالة على تصحيح هذا الفعل في كثير من كتبنا ، لم يكن بنا حاجة إلى الإعادة في هذا الباب[1] .

ثم ان الإمام الرازي يضع نطاق وملاحظات هـامة في البحث عن النفس وهو يتعلق بالألفاظ والعبارات فيقول : ها هنا ألفاظ أربعة : وهي النفس والعقل والروح والقلب .

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس ، وقد تذكر والمراد منها غير ذلك . وأما النفس فقد تذكـر ويراد بها الأخلاق الذميمة ، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضرورية ، والـروح يذكـر ويراد بـه العضو المخصـوص المحسوس ، فلتكن هذه الاصطلاحات معلومة لئلا يقع الخبط بسبب اشتراك الألفاظ[2] .

وأما ما يتعلق في نسبة هذه القوى الى جوهر النفس ،فنقول : « إعلم أن العلماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة :

المثال الأول : هو أن جوهر النفس كالملك والبدن مملكته ، ولهذا الملك جندان ، جند يرى الابصار وهو الأعضاء الظاهرة ، وجند يرى بالبصا ئر وهي القوة المذكور .

واعلم أن لوجود هذه القوى المعنوية في تكميل مصالح النفس ، وفي تكميل مصالح البدن قوة أخرى .

أما النوع الأول من المعنوية فهو أن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، لكن عمل الخير مشروط أيضاً بنـور العرفان ، فأهم المهمات للنفس اكتساب العرفان ، إلا أنه خلقت في مبدأ الأمر خالية عن معرفة اكثر الأشياء لكنها اعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى أن النفس اذا أحست بـواسطة هـذه الحواس بـالمحسـوسـات تنبهت

---

(١) النفس والروح ـ الرازي ـ ص ٧٧

(٢) النفس والروح ـ ص ٧٨

لمشاركات بينها وبين متباينات فتتميز عند جوهر النفس عما به اشتراك تلك الأشياء وعما به امتيازها ، وحينئذ يحصل في النفس تلك الصورة المجردة .

ثم ان تلك الصورة على قسمين : منها ما يكون مجرد بتصوراتها موجباً جزم الذهن باسناد بعضها إلى بعض بالنفي والاثبات . ومنها ما لا يكون كذلك ، والأول هو البديهيات ، ولابد من الاعتراف بوجودها . إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن في كل قضية إلى الاستقامة بغيرها ، فيلزم إما الدور وإما التسلسل .

القسم الثاني : وهو الذي لا يكون مجرد تصورها موجباً جزم الذهن فيها بالنفي والاثبات . وهي العلوم المكتسبة النظرية ، فثبت أنه لولا هذه الحواس لما تمكنت النفس من تحصيل المعارف البديهية ولا النظرية . ولذلك قيل : من فقد حساً فقد علمًا ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس ، وأما معونتها في تكميل جوهر البدن وذلك لأنا بينا أن البدن بكونه حاراً رطباً يكون أبداً في التحليل والذبول ، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلل عنه ، ولابد من التمييز بين ما يكون ملائمًا وبين ما يكون منافياً .

فهذه الحواس لها معونة في أن يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضره ، فحينئذ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضار ، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس .

واعلم أن السعي في إصلاح مهمات جوهر النفس ، وذلك لأن النفس إنما دخلت في هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح ، وكل آلة النفس في هذا الاكتساب هو هذا البدن ، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر على الاكتساب ، فثبت أن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن سعي في إصلاح مهمات النفس .

المثال الثاني : القلب في البدن كالوالي ، وقواه وجوارحه بمنزلة الملك ، والقوة العقلية المفكرة كالمشي الناصح ، والشهوة كالعبد الذي يجلب الطعام إلى المدينة ، والغضب كصاحب الشرطة ، ثم إن الشهوة التي هي كالعبد

الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثاً مكاراً مخادعاً يتمثل بصورة الناصح لكن يجلب نصحه كل شر هائل ، وسم قاتل ، وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبيره ، وكما انه يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام المخادع ثم على صاحب الشرطة ، وان لا يتلفت إلى تخليطها في حق الوزير ، ليستقيم أمر المدينة ، فهكذا النفس الناطقة متى استنارت بنور العقل ، واستضاءت بضوء العلم والحكمة ، وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية ، ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله تعالى في حقه : « أفرأيت من اتخذ الهه هواه »[1] وقال : « فاتبع هواه ، فمثله كمثل الكلب » ، وقال : « ونهى النفس عن الهوى ، فان الجنة هي المأوى »[2] .

المثال الثالث : البدن كالمدينة ، والنفس الناطقة كالملك ، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والأعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته ، فان قصد الملك قهر ذلك العدو واستقامت المملكة وارتفعت الخصومة ، كما قال الله تعالى : « وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة »[3] ، وان لم ينازع عدوه وضيع مملكته ت. اختلت مملكته وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك[4] .

المثال الرابع : مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لأجل الصيد ، فشهوته فرسه وغضبه كلبه ، فمتى كان الفارس حاذقاً وفرسه مرتاضاً منقاداً وكلبه معلّماً كان جديراً بالنجاح ، ومتى كان في نفسه أخرق ، وكان الفرس جموحاً ، والكلب عقوراً ، فلا فرسه ينبعث تحته على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باشارته فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن ينال ما طلب .

المثال الخامس : اعلم أن بدنك نسبته نسبة الدار الكاملة التي بنيت

---

(١) سورة الفرقان آية ٤٣

(٢) سورة النازعات آية ٤٠

(٣) سورة النساء آية ٩٥

(٤) النفس والروح ـ للامام الرازي ص ٧٩ ـ ٨١ ـ تحقيق الدكتور محمد المعصومي

وأكملت نبوتها وخزانتها وفتحت أبوابها ، وأعد فيهاكل ما يحتاج إليه صاحب الدار ، فالرأس كالغرفة في أعلى الدار والثقب التي في الرأس والمنافذ كالروزان والرواس في غرفة الدار وسط دماغه كالأنوار في الدار والعين كباب الغرفة ، والأنف كالطارق الذي فوق الدار ، والشفتان كمصراعي الباب ، والأسنان كالبوابين ، واللسان كالحاجب ، والظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار ، والوجه كصدر الدار ، والرية التي هي الجاذبة للنفس البارد ، كالبيت الصيفي . وجريان النفس فيها كالهواء الذي يجري في البيت الصيفي ، والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوي ، والمعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ ، والكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشارب ، والعروق التي يجري فيها الدم كمالك الدار ، والطحال بما فيه من السوداء كالجوابي التي بقيت فيها الدرديات ، والمرارة بما فيها من الصفراء الحارة كبيت السلاح ، والامعاء بما فيها من تفل الطعام كبيت الخلاء ، والمثانة بما فيها من البول كبيت البير ، والمسيلان في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات من الدار ، والرجلان كالمركب المطيع ، والعظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء الدار ، واللحم من خلال العظام كالطين ، والعصب الذي يرتبط به بعض العظام كالصناديق ، فسبحان من هيأ في بيت بدنك بمسامير نفسك الناطقة هذه المصالح العجيبة والبدائع الغريبة ، فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار .

ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالملك والمتصرف ، فيبصر بالعين ويسمع بالأذن ، ويشم بالمنخرين ، ويذوق باللسان ، وينطق بالفم ، ويمسك باليدين ، ويعمل الصنائع بالأصابع ، ويمشي بالرجلين ، ويبرك على الركبتين ، ويقعد على الإليتين ، وينام على الجنبين ، ويستند بالظهر ويحمل الأثقال على الكتفين ، ويتخيل بمقدم الدماغ ، ويتفكر بوسط الدماغ ، ويتذكر بمؤخر الدماغ ، ويصوت بالحنجرة ، يستنشق الهواء بالخيشوم ، ويمضغ بالأسنان ويتبلع بالمري ، والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات أن يتحلى بحلية العلم ، أي بتكيف كيفية العرفان ، وتصير هذه النفس متنفسة بنفس الملكوت ، متحلية بنور اللاهوت .

ثم انه تعالى فوض تدبير هذه المملكة إلى ثلاثة من الرؤساء :[1]

واحد منهم هو الشهوة وسلطنتها في الكبد وجريانها مع الدم في العروق الساكنة ، ولهذا المعنى قال عليه السلام : « إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم ، وذلك لأن القوة الشهوانية لا تسري إلا من الكبد مع الدم في العروق » .

والرئيس الثاني منهم هو قوة الغضب ومسكنها القلب وهي تجري في العروق المتحركة إلى جميع أطراف البدن .

والرئيس الثالث القوة النفسانية المدبرة ، ومسكنها الدماغ ، وهي تجري في الأعضاء إلى جميع أطراف البدن .

ثم هؤلاء الرؤساء الثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هي كالفروع المتفرعة من أصل واحد ، والأغصان النابتة من شجرة واحدة ، والمنبع الذي يتشعب منه ثلاثة أنهار ، والأب الذي يتولد منه أولاد كثيرون ، وكرجل يعمل أعمالاً ثلاثة تسمى بثلاثة أسماء : الحداد والصائغ والبناء .

فهذه الثلاثة كملوك الأطراف الذين ولاهم الملك الأعظم ، فالشهوة تشبه أفعالها أفعال النساء والصبيان الحمقى من الناس إذا لم يرد بهم آباءهم وأزواجهم ، والغضب تشبه أفعاله أفعال العيارين والقتالين إذا لم يرد بهم الملوك ، والقوة النفسانية المدبرة تشبه أفعالها أفعال الحكماء والفقهاء وأهل الخير والصلاح[2] .

هذا ما جاء به الفيلسوف الإمام فخر الدين الرازي حول شرح قوى النفس الخاصة باسلوب دقيق كما يعتقده مطابقاً لما ورد في القرآن والشريعة الإسلامية ، ومادام موضوعنا عن هذه القوى وماهيتها بالنسبة للنفس ، فلابد لنا من أن نأخذ بآراء فيلسوف آخر هو الفارابي الذي عالج شروحاتها بتفاصيل فلسفية عقلانية ، مردها إلى العقل الفعال ولنستمع إليه ماذا يقول : « إن

(١) النفس والروح ـ للإمام الرازي ـ ص ٨٢ ـ ٨٣ ـ تحقيق الدكتور محمد صغير حسن المعصومي
(٢) النفس والروح ـ تأليف الإمام الرازي ص ٨٤ ـ تحقيق الدكتور محمد حسن المعصومي

النفس هي صورة الجسد وقوامه ، والقوة التي تعين الأجسام وتساعدها على بلوغ كمالها بأفعال تعتمد على نوعين من الآلات : جسمية ولا جسمية وفقاً للنوع الذي تنتمي إليه .

فالنفس إذن قوة وصورة وكمال ، ثلاثة صفات لشيء واحد . يقال لها قوة بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها ، غذاء ، نمو ، حركة ، ويقال لها صورة بالقياس إلى المادة التي تصبح بها ذاتاً قائمة بالفعل ، كوجود الحيوان والنبات ، ويقال لها كمال بالقياس إلى النوع أو الجنس الذي ينطبع بها فيتميز عن سائر الكائنات ، الإنسان والحيوان بطوابعها ومميزاتها[١] .

ويرى الفارابي أن النفس يغيضها العقل الفعال كلما تيهأ جسم صالح لقبولها ، وبما أن صورة الجسد فلا يجوز أن توجد قبل البدن ، بل هي صفة ذاتية يوجد فيه بالقوة على هيئة استعداد كامن . والنفس جوهر روحاني بسيط قائم بذاته وليس عرضاً من أعراض الجسم الذي يتصل به . ولنستمع إلى الفارابي ماذا يقول عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها : « فإذا حدث الإنسان ، فأول ما يحدث القوة التي بها يتغذى ، وهي القوة الغاذية . ثم بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة ، وسائرها التي بها يحس الطعوم ، والتي بها يحس الروائح ، والتي بها يحس الأصوات ، والتي بها يحس الألوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات . ويحدث مع الحواس بها نزوع إلى ما يحسه ، فيشتاقه أو يكرهه . ثم يحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد عيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهي هي القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها إلى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض ، تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق ، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله . ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن أيضاً بها نزوع نحو ما يعقله .

---

(١) الفارابي ـ المدينة الفاضلة ـ ص ٧٦

فالقوة الغاذية منها قوة واحدة رئيسية ، ومنها قوى هي رواضع لها وخدم ، فالقوة الغاذية الرئيسية هي من سائر أعضاء البدن في الفم ؛ والرواضع والخدم متفرقة في سائر الأعضاء ، وكل قوة من الرواضع والخدم فهي في عضو ما من سائر أعضاء البدن ، والرئيسة منها هي بالطبع مدبرة لسائر القوى ، وسائر القوى يتشبه بها ويحتذي بأفعالها حذو ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي في القلب ، وذلك مثل المعدة والكبد والطحال . والأعضاء الخادمة هذه ، والأعضاء التي تخدم هذه الخادمة ، والتي تخدم هذه أيضاً . فإن الكبد عضو يرؤسُ ويرأس ، فإنه يرأس بالقلب ويرؤس المرارة ، والكلية وأشباههما من الأعضاء ، والمثانة تخدم الكلية ، والكلية تخدم الكبد ، والكبد يخدم القلب ، وعلى هذا توجد سائر الأعضاء[1] .

ثم أن الفارابي ينقلنا إلى مكان آخر حيث يعدد لنا أنواع هذه القوى فيقول : « يوجد القوة الحاسة ، والقوة المتخيلة ، والقوة الناطقة ، والقوة النزوعية ، ثم يشرح لنا كيفية عمل هذه القوى ومدى ارتباطها في النفس الإنسانية ، وقد سماها القوى النفسانية ، وانتقل إلى القول في كيف تصير هذه القوى والأجزاء نفساً واحدة فقال : « فالغاذية الرئيسة شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة ، والحاسة صورة في الغاذية ، والحاسة الرئيسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة . والمتخيلة الرئيسة مادة للناطقة الرئيسة ، والناطقة صورة في المتخيلة ، وليست مادة لقوى أخرى ، فهي صورة لكل صورة تقدمتها . وأما النزوعية فانها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة ، على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما تتجوهر به النار .

فالقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرأسه من البدن عضو آخر . ويليه الدماغ ، فإنه أيضاً عضو ما رئيس ، ورئاسته ليست رئاسة أولية ، لكن رئاسة ثانية ، وذلك لأنه يرأس بالقلب ويرأس سائر الأعضاء ، فإنه يخدم القلب في نفسه ، وتخدمه سائر الأعضاء بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع . وذلك مثل صاحب دار الإنسان ، فإنه يخدم الإنسان في نفسه وتخدمه سائر أهل

---

(١) الفارابي ـ المدنية الفاضلة ـ ص ٨٨

داره ، بحسب ما هو مقصود الإنسان في الأمرين ، كأنه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه ويتبدل فيما ليس يمكن أن يبدله الرئيس ، وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف من أفعاله .

من ذلك ، أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فمنه تنبث في سائر الأعضاء ، ومنه تسترفد ، وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضوارب ، ومما يرفدها القلب من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الأعضاء . والدماغ هو الذي يعدل الحرارة التي شأنها أن تنفذ إليها من القلب حتى يكون ما يصل إلى كل عضو من الحرارة معتدلاً له ، وهذا أول أفعال الدماغ ، وأول شيء يخدم به ، وأعمها للأعضاء[1] .

ومن ذلك أن في الأعصاب صنفين : أحدهما آلات لرواضع القوة الحساسة الرئيسة التي في القلب ، في أن يحس كل واحد منها الحس الخاص به . والآخر الآلات ، يعني آلات الأعضاء التي تخدم القوة النزوعية التي في القلب ، بها يتأتى لها ان تتحرك الحركة الإرادية . والدماغ يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحس ما يبقي به قواها التي بها يتأتى للرواضع أن تحس محفوظة عليها .

والدماغ أيضاً يخدم القلب في أن يرفد أعصاب الحركة الإرادية ما يبقى به قواها التي بها يتأتى للأعضاء الآلية ، الحركة الإرادية التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب . فإن كثيراً من هذه الأعصاب مفارزها التي يسترفد ما يحفظ به قواها في الدماغ نفسه ، وكثيراً منها مفارزها في النخاع النافذ ، والنخاع من أعلاه متصل بالدماغ . فإن الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع لها في الارفاد .

ومن ذلك أن تخيل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود . وكذلك فكر القوة الناطقة . إنما يكون متى كانت حرارته على

---

(١) الفارابي- المدينة الفاضلة- ص ٩٢- ٩٣.

ضرب ما من التقدير ، أي فعل . وكذلك حفظها وتذكرها للشيء . فالدماغ أيضاً يخدم القلب بأن يجعل حرارته على الاعتدال الذي يجود به تخيله ، وعلى الاعتدال الذي يجود به فكرة ورويته . وعلى الاعتدال الذي يجود به حفظه وتذكره ، فبجزء منه يعدل به ما يصلح به التخيل ، وبجزء آخر منه يعدل به ما يصلح به الفكر ، وبجزء ثالث يعدل به ما يصلح الحفظ والذكر . وذلك أن القلب لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن أن يجعل الحرارة التي فيه إلا قوية مفرطة ليفضل منه ما يفيض إلى سائر الأعضاء ؛ ولئلا يقصر أو يجود . فلم تكن كذلك في نفسها إلا لغاية بقلبه . فلما كان كذلك وجب أن يعدل حرارته التي تنفذ إلى الأعضاء ، ولا تكون حرارته في نفسها على الاعتدال الذي تجود به أفعاله التي تخصه . فجعل الدماغ لأجل ذلك بالطبع بارداً رطباً ، حتى في الملمس ، بالإضافة إلى سائر الأعضاء ، وجعلت فيه قوة نفسانية تصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل[1] .

والأعصاب التي للحس والتي للحركة ، لما كانت أرضية بالطبع ، سريعة القبول للجفاف كانت تحتاج إلى أن تبقى رطبة إلى لدانة مواتي للتمدد والتقاصر ، ولما كانت أعصاب الحس محتاجة مع ذلك إلى الروح الغريزي الذي ليست فيه دخانية أصلاً ، ولما كان الروح الغريزي السالك في أجزاء الدماغ هذه حاله ، ولما كان القلب مفرط الحرارة ناريها ، لم تجعل مفارزها التي بها تسترفد ما يحفظ قواها في القلب ، لئلا يسرع الجفاف إليها ، فتتحلل وتبطل قواها ، وأفعالها ، جعلت مفارزها في الدماغ وفي النخاع لأنهما رطبان جداً ، لتنفذ من كل واحد منهما في الأعصاب رطوبة تبقيها على اللدونة ، وتستبقي بها قواها النفسانية ، فبعض الأعصاب يحتاج فيها إلى أن تكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة أصلاً . وبعضها محتاج فيها إلى لزوجة ما . فما كان منها محتاجاً إلى مائية لطيفة غير لزجة ، جعلت مفارزها في الدماغ ، وما كان منها محتاجاً فيها مع ذلك إلى أن تكون رطوبتها فيها لزجة ، جعلت مفارزها

(١) الفارابي- المدينة الفاضلة- ص ٩٤.

في النخاع ، وما كان منها محتاجاً فيها إلى أن تكون رطوبتها قليلة ، جعلت مفارزها أسفل الفقار والعصعص. . . . » .

ثم يصل الفارابي إلى القوة الحاسة والمتخيلة والناطقة ، فيرى أنهما ليسا يختلفان ، فيحدث عن الأشياء الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي هي رواضع ، ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الأجناس ، المدركة بأنواع الحواس الخمسة في القوى الحاسة الرئيسة ، ويحدث عن المحسوسات الحاصلة في هذه القوى رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة ، فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها . فتتحكم فيها ، فيفرد بعضها عن بعض أحياناً ، ويركب بعضها إلى بعض أصنافاً من التركيبات كثيرة بلا نهاية ، بعضها كاذبة وبعضها صادقة .

وتقودنا شروحات وآراء الفارابي إلى فيلسوف آخر هو الرئيس ابن سيناء الذي قدم للفلسفة الإسلامية فتوحات عقلانية لم يسبقه إليها أحد من الفلاسفة الإسلاميين ، لذلك يمكن أن نعتبره رائد الفلسفة الإسلامية الأول وخاصة ما يتعلق منها بفلسفة النفس الإنسانية ومدى ارتباط هذه الفلسفة بالدين والوجود والموجودات ، حيث يرى أن تعدد قوى النفس تابع للإدراك عن طريق الحواس التي يعتبرها على نوعين : ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس وهي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ، فبالبصر يكون بالعين ، والسمع بالأذن ، والذوق باللسان ، والشم بالأنف الخ . . .

ثم هناك الحس المشترك ولا عضو ظاهراً له ، وانما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس . ولولا الحس المشترك مثلاً ماكنا أحسسنا بلون العمل ابصاراً ، أي من طريق البصر ، حكمنا بحلاوته ، وان لم نحس حلاوته فعلاً[١] .

وهناك قوة في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحس ،

---

(١) تاريخ الفكر العربي ـ ابن سينا ص ٣٣٢ ـ فروخ

مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنى من العداوة والخوف لا يدركه الحس ولا يؤديه الحس . فإن الحس ليس يؤدي إلا الشكل واللون[1] .

ثم ان هناك أيضاً سبيلاً آخر للمعرفة وهو إدراك المعقولات ، فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاته من دون آلة ، أي أن النفس العاقلة تستطيع أن تدرك أشياء بغير توسط الحواس الخمس ، وبغير توسط قوة من الباطن .

وبعد كل هذا ينقلنا ابن سينا إلى مكان آخر حيث يبين لنا بأن تعريفاً كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف النفس المتعددة ، فيتعين علينا أن نبحث عن تعريف آخر يكون أقل تجريداً وأقرب مسلكاً إلى افهامنا من هذا التعريف السابق المستمد من طبيعة النفس . لأن طبيعة النفس ليست معلومة لنا في ذاتها . فيجب أن نتعرف أولاً عليها مبتدئين من الوظيفة المتواضعة التي تبدو لنا فيها النفس ، في صورة النفس الغاذية أو النامية كما هو الحال في الحيوان والنبات إلى الوظيفة العليا التي نجدها عند الإنسان أو الله .

ووظائف النفس أو ملكاتها تؤلف سلسلة مترابطة ونظاماً محدداً ، فمثلاً أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التغذية لأنها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النبات والحيوان على السواء . ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الإحساس التي توجد في جميع الحيوانات . ثم يعدو نفس النظام المحدد ليظهر في الإحساس ذاته ، لأن اللمس هو أسفل صور الإحساس إذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هناك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم .

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الإدراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضاً الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للإدراك . وأما الشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن

---

(١) نفس المصدر ـ ابن سينا ـ ص ٣٢٣

كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان . ثم أن هناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما : التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان ، بالرغم من أن هناك ملكة خاصة بالإنسان ، وهو أيضاً حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل .

فاذاً قوى النفس وملكاتها تؤلف نظاماً محدداً وسلسلة مترابطة تمضي من الوظائف السفلي إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الإحساس إلى التعقل[1] .

أما تقسيم وظائف النفس الأساسية فهي على الشكل التالي :

١ ـ وظائف مشتركة بين النبات والحيوان كالتغذية والنمو .
٢ ـ وظائف تشترك فيها الحيوانات أو جلها ولاحظ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية .
٣ ـ وظائف يختص بها الإنسان مثل التعقل .

هذه الوظائف الثلاث تقابلها تعريفات ثلاثة هي :

١ ـ النفس مصدر الغذاء والنمو في النبات .
٢ ـ النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة في الحيوان .
٣ ـ النفس مصدر الغذاء والنمو والإحساس والحركة والتعقل في الإنسان[1] .

وهذه التعريفات الثلاثة يمكن أن نردها إلى تعريف واحد هو النفس مصدر الأفعال الحيوية في جميع الأحياء .

أما القوة الغاذية فهي تورد البدل ، اي بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق ، أي تحيل الغذاء إلى شيء شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحي ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

وأما القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب

---

(١) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ٤٠ ـ ٤٦

الجسم جانباً من الغذاء فتلصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج إلى الزيادة في تلك الأعضاء . فالقوة النامية تفترق عن القوة الغاذية من حيث أن النامية تفعل فعلهافي أول أحوال وجود الكائن الحي إلى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أي إلى آخر النشؤ ، فيتوقف فعلها ، بينما الغاذية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي ، فإن توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فإن وظيفة القوة الغاذية أن تؤ تي كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصغره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء . أي أن القوة الغاذية ، توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقاً للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بغرض تعويض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة ولا نقصان . أما القوة النامية فإنها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم إلى أن يبلغ الجسم حداً ونسبة معينة يقف في نموه عندها .

ثم يقول ابن سينا : وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء إلى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر . فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغاذية من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء ، وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذي في طبعها أن تفعله عند الإسمان . وأما النامية فتوعز إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه إلى حيث تقتضي التربية خلافاً لمقتضى الغاذية . والغاذية تخدمها في ذلك ، لأن الغاذية لا محالة هي الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية ، والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء[1] .

ثم أن هناك قوة أخرى هي القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحي من استكمال نموه ، أي عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من اداء وظيفتها . ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والمني لحفظ النوع . فغاية القوة هي حفظ الفرد ، وغاية النامية هي استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

(١) كتاب النفس ـ ص ٥٣ ـ ٥٤

فغايتها حفظ النوع . وبالجملة فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، إذ كان حب الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالى على كل شيء . فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإن تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه . فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع[1] .

ويأخذنا ابن سينا إلى موضع آخر حيث يقول : « وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد ، بل هو استكمال ، أعني أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل »[2] .

ويصف ابن سيناء الإدراك الحسي بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه : معنى قولي أحسست الشيء الخارجي أن صورته تمثلت في حسي »[3] .

وأما حاسة اللمس فيسميها ابن سيناء بالحاسة اللمسية ، وهي عنده أول الحواس : وأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً ، اللمس . فالحيوان حيوان لكونه حساساً باللمس ، ولذلك كانت حاسة اللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فينزع إلى ما يتوسم فيه المنفعة واللذة ، ويهرب مما يتوسم فيه الضرر والألم . والحس طليعة للنفس كما يقول ابن سيناء فيجب أن تكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وان تكون قبل الطلائع التي تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ، أو مضرة خارجة عن الفساد . والذوق وإن كان دالاً على الشيء الذي به تستبقي الحياة من المطعومات ، فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيواناً ، فإن الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب الضار .

---

(١) كتاب النفس - ابن سيناء - ص ٥٤ - ٥٥

(٢) كتاب النفس - ص ٦٦

(٣) كتاب النفس - ص ٦٢

وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد . وبالجملة فإن الجوع شهوة اليابس الحار ، والعطش شهوة البارد الرطب ، والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التي يدركها اللمس .

وأما الطعوم فتطييبات ، فلذلك كثيراً ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ، ويكون الحيوان باقياً . فاللمس هو أو الحواس ولا بد منه لكل حيوان أرضي[1] .

ويضيف قائلاً : « ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة ، كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذي يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ، فإن هذه الأفعال أولية للحس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة »[2] .

ثم يقول ابن سينا : « وقد اتفق في اللمس ان كانت الآلة الطبيعية بعينها هي الواسطة ، ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادماً في ذاته لكيفية ما يؤديه حتى إذا قبلها وأداها أدى شيئاً جديداً ، فيقع الانفعال عنه ، ليقع الإحساس به . والانفعال لا يقع إلا عن جديد ، كان ذلك أيضاً آلة اللمس . لكن المتوسط الذي ليس هو مثلاً بحار ولا بارد يكون على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلاً ، والثاني ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه إلى الاعتدال ، فليس بحار ولا بارد ، بل معتدل متوسط . ثم لم يكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلاً عن هذه الأطراف بسبب المزاج والإعتدال لتحس ما يخرج عن القدر الذي لها »[3] .

أما الذوق والشم ، فهو ان الغذاء ضروري للكائنات الحية ، لأنها باقية

---

(١) كتاب النفس ـ ص ٦٧ ـ ٦٨

(٢) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ٧٣

(٣) كتاب النفس ـ ص ٧٤

ما بقيت تغتذي ، ومن هنا كانت أهمية الذوق في حفظ حياة الحيوان ، لأن وظيفة الذوق هي تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما هو يستساغ وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعاً لذلك على الطعام أو يعافه . ولذلك يأتي الذوق بعد اللمس من حيث هو طليعة للنفس مرتبة لحفظ حياة الحيوان . وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس في أغلب الأحيان . أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء لا تكفي لاستساغة طعمه ، بينما تكفي مجرد ملامسة الحرارة للإحساس بها . وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط أو المساعد على قبول الطعم . واللعاب وإن كان يساعد على قبول الطعم إلا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما بسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعدية مثلاً لما أمكنه أن يؤدي الطعم بصحة ، لكن الوظيفة الأساسية للعاب هي إذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة إلى الحالة شبه السائلة التي نجده عليها قبل البلع ، لأن الذوق هو مذاق لأشياء سائلة . ولذلك كان اللسان وهو آلة الذوق وسطاً بين الجفاف والسيولة ، ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام[1] .

أما حاسة الشم عند ابن سيناء : هي أنها أضعف في تمييز موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالإنسان لا يقبل الروائح قبولاً قوياً حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما يحصل للملموسات والمطعومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة . . . كما أن ابن سيناء ، فيشتق للروائح بعض صفات الطعوم وأسمائها . من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة ، ورائحة حامضة ، كأن الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها وتعرف بها[2] .

ثم يستلزم الشم وسطاً لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء والماء ، لأن الحيوانات المائية تشم أيضاً مثل الحيوانات البرية . ويقع الشم للحيوان من

---

(١) كتاب النفس ـ ص ٧٥

(٢) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ٧٧

غير حاجة إلى التشمم إذا كان الحيوان لا يستنشق ، إما إذا كان الحيوان يستنشق كالإنسان مثلاً فإنه لا يشم إلا عندما يستنشق ، فإن أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم . وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج إلى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم ، فان كثيراً منها يأتيها الشم من غير تشمم[1] .

والسمع عند ابن سيناء يبداء ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : إن الصوت ليس أمراً قائم الذات ، موجوداً ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والشكل من أحكام الثبات . . . . بل الصوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع . . . ولا تجد أيضاً مع كل قرع صوتاً ، فإن قرعت جسماً كالصوف بقرع لين جداً لم تحس صوتاً ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما . وأن يكون للحركة التي للمقروع به إلى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك إذا شققت شيئاً يسيراً يسيراً ، وكان الشيء لا صلابة له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضاً بما هو قلع لا يختلف ، لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق . . . ولأن كل صائر إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماساً له لينتقل إليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة ، إماماء ، وإما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجري مجراه إما قليلاً وقليلاً وبرفق ، وإما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن هاهنا شيئاً لابد أن يكون موجوداً عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجري مجراه »[2] .

غير أن ابن سينا يتحدث عن النظر منطلقاً من التقصي عن أحوال وماهيات وانفعالات الضوء والشفيف واللون والتفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذي نسميه ضوءاً مثل الذي للشمس والنار ، فهو المعنى

(١) كتاب النفس - ص ٨١

(٢) كتاب النفس - ص ٨١ - ٨٣

الذي يرى لذاته ، فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة إلى وجود ما يحتاج إليه الجدار الذي لا يكفي في أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر ، بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نوراً قد غشيه حتى يرى حينئذ ، ويكون ذلك النور تأثيراً من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء فإنه يعين ولا يمنع . فالأجسام بالقسمة الأولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب ، المذكور وليسم الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذي من شأنه هذا الحجب ، فمنه مامن شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار ، ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن إدراك ما وراءه ، فتأمل إظلال المصباح عن المصباح فإن أحدهما يمنع عن أن يفعل الثاني فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الأول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك[١] .

ويتعرض ابن سينا إلى الحواس الباطنة ، أي الحس المشترك ، ويسميه أحياناً فنطاسيا . وهو ليس حاسة أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الحواس الخمس[٢] .

وأما وظائف الحس المشترك فهي :

أولاً : إدراك المحسوسات المشتركة كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا ، الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلابة ، وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من

---

(١) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ٩١ ـ ٩٢

(٢) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ١٦٣

حيث هو بصر ، وباللمس لا من حيث هو لمس . ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعاً .

ثانياً : إدراك المحسوسات بالعرض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالعرض :

١ ـ عندما نقول : إن هذا الأبيض ابن فلان ، فإننا أدركنا أنه ابن فلان عرضاً عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض ؛ لأنه قد حدث عرضاً أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان ، كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢ ـ لكن هناك إدراكات أخرى بالعرض ، مثلما ندرك الحلاوة بالبصر[1] ، وذلك عندما تجتمع الصفات معاً . فمثلاً نحن أكلنا تفاحة ، وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن ، نقول دون أن نتذوقها : إن هذا الأحمر حلو ، فالحلاوة هنا أدركنا بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة . وأدركنا هذه الحلاوة بالذوق . ولكن الآن أمام التفاحة انها مرئية فقط ولونها أحمر . ونقول مع ذلك إنها حلوة رغم أننا لم نتذوقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية ، وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية .

ثالثاً : إدراك الإدراك ، أي الشعور بحالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها ، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا في سائر الحواس . فإذا كنت أشعر أني راءٍ وسامع فليس ذلك بفضل العين ، ولا الأذن ، بل بفضل قوة باطنة هي الحس المشترك .

رابعاً: التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس ، لأن كل حاسة من الحواس الخمس لا

---

(١) كتاب النفس ـ ص ١٦٢

تدرك إلا موضوعها الخاص ، فلابد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدي وظيفتها في لحظة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والمالح ، وبين المحسوسات في كل حس ، باعتباره جنساً كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فإن وظيفة العين هي إدراك اللون الأبيض ، واللون الأسود . ولكن التمييز بين اللون الأبيض واللون الأسود ليس من وظيفة العين ، بل هو من وظيفة الحس المشترك .

ويأتي ابن سينا على ذكر المخيلة فيقول إنها ملكة ناتجة عن الإحساس ، لأن التخيل إحساس ضعيف . فنحن حين نرى الأشياء الماثلة أمامنا بالفعل ، تظل آثارها وصورها بعد غياب المحسوسات عنا كامنة في قوة أو ملكة باطنة موجودة فينا هي المخيلة[1] .

فالتخيل إذن هو إدراك المحسوسات في غيابها ، بينما الإحساس هو إدراك المحسوسات في حضورها . وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابه ، بينما الإحساس متصل بالمحسوس لأنه إدراك مباشر في حضور المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عادة إلا بعد الإدراك الحسي ، والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الإدراك الحسي . فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ، ولكنها أقل منها حيوية كما أنها أقل منها موضوعية . فهناك فارق لكل تأكيد بين رؤية البحر ، وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم نر بحراً لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل بحرية أكثر من الإحساس ، ولذلك يمكن أن تركب من الصور المختزنة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس[2] .

فيعطينا ابن سينا مثلاً على ذلك فيقول : فمثلاً يمكن أن نتخيل حصاناً

---

(١) ابن سينا ـ كتاب النفس ـ ص ١٧٠ ـ ١٧١

(٢) كتاب النفس ـ ص ١٧٧

له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق أن رأينا حصاناً ، وسبق أن رأينا طائراً بجناحين ، واختزنت هذه الصور في المخيلة ، وتستطيع أن تركب من هاتين الصورتين ، صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين .

وعلى ذلك فالمخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والإبداع . فالفنان يتناول الصور المدركة بالإحساس ويجزئها إلى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد ، فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلعب المخيلة دوراً كبيراً في الأحلام ، فعندما يهبط الإدراك الحسي إلى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم ، فإن الصور المخزونة في المخيلة التي سبق إدراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدعه .

لكن الأحلام ليست كلها خادعة ، فهناك أيضاً الرؤ يا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تعتاد النفس الصدق وتقهر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤ يا الصادقة .

ثم أن الذاكرة هي ملكة وظيفتها إدراك الزمان ، وتتعلق بالماضي ، ولكنها لا يمكن أن تؤدي وظيفتها بدون التخيل ، فهي مرتبطة بالتخيل تابعة له . وليست وظيفة الذاكرة إدراك الصورة الحاضرة ، ولكن وظيفتها إدراك الأحداث الماضية . كيف يتم هذا ؟ نحن مثلاً رأينا صديقاً ، هذا إدراك حسي ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام .

فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة . فمهمة المخيلة هي اختزان الصور واسترجاعها . أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الإرادة ، وهو لذلك يخص الإنسان وحده . وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائياً من غير فكر أو إرادة ويسمى فعلها تذكراً .

وليس التذكر وظيفة انفعالية وحسب أي تابعة لقوة الإحساس نفسه أو ضعفه ، ولكننا نستطيع أن نمنح الإحساس الضعيف قوة باهتمامنا بـه ، فالاهتمام يعطي الموضوع وضوحاً وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما ، يميلون إليه من العلوم ، والناس جميعاً يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم . وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع إلى إيجاد روابط المحفوظات .

ومما لاشك فيه أننا إذا رتبنا محفوظاتنا ترتيباً منطقياً أي مسلسلاً بحسب قواعد عقلية ، وجدنا في هذا الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر . فإذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحناً ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فإننا نشعر بالحاجة لى الابتداء من الموضع الأول حتى نأتي على آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر ، لأن الوزن والقافية عاملان هامان من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستعينون بالصور البصرية فيتخيلون المواضع المذكور فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته ، ويستطيع أن يدل فوراً على المواضع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الإحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا[1] .

أما وظائف النفس عند ابن سينا فهي : التغذية والإحساس والحركة والتفكير . وأما النفس الشهوانية بالقسمة الأولى لها قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : إما محركة بأنها باعثة على الحركة ، وإما محركة بأنها فاعلة ، والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، بعثت القوة المحركة الأخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تبعث على تحريك يقرب به الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة . وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة .

---

(١) كتاب النفس ـ ابن سينا ـ ص ١٨٢ ـ ١٨٥

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنح العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ أو ترخيها ، أو تمدها طولاً . فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف المبدأ [(١)] .

وأما الحدس ، يرى ابن سينا أن المعرفة العقلية تكون بالفكرة أو بالحدس ، لأن الفكرة هي حركة للنفس ، فعل ظاهر وجهد واع ، تستعين النفس عليها بالتخيل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة . وعند التفكير ينتقل الإنسان المفكر من حد إلى حد ، يعني من تعريف إلى تعريف ، ومن قياس إلى قياس ، ومن رأي إلى رأي ، قبل أن يطمئن إلى حكم في أمر من الأمور .

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة ، وذلك أن يتمثل الإنسان في ذهنه الحد الأوسط ، الحكم العام على أمر دفعه ومرة واحدة . والحدس نفسه نوعان : اما أن يكون عقب طلب شوق ولكن من غير حركة ، أي أن يكون للإنسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلبه بالأدلة ، فإذا عرف ذلك فيكون قد عرفه بحدس ظاهر. أما إذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته ، فذلك هو الحدس باطلاق .

ومن هذه الأفكار العقلانية التي أوردناها هنا ، نستطلع مدى قوة تفكير ابن سينا العرفانية التي بسطها بقوة مخيلته الواسعة المدركة لماهية النفس وانفعالاتها واستجاباتها لما يتطلبه الجسد من قوى فاعلة ومفعولة فيه .

ولقد قدم ابن سينا البراهين المقنعة التي تثبت وجود النفس كجوهرة روحانية قائمة بذاتها كأصل للقوى المدركة ، والمحركة ، والمحافظة للمزاج ، والمتصرفة في أجزاء الجسم الإنساني كونه محتاج إليها تمام الاحتياج في حين أن النفس لا تحتاج إليه في شيء .

وانسجاماً مع هذه الأفكار العقلانية العرفانية السينوية ، لابد لنا من أن

---

(١) كتاب النفس - ص ٤١

نأخذ بآراء أول مدرسة وضعت الأسس الفلسفية العقلانية التي لها عقائدها وانطلاقاتها الماورائية وهم جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء الذين بلوروها ، ورتبوها ، ونظموها بحسب ترتيب الأفلاك العلوية وأبراجها ، والسموات وطبقاتها ، ولنستمع إليهم ماذا يقولون : « اعلم يا أخي ان معرفة الإنسان نفسه تكون على ثلاث جهات : إحداهما أن يعتبر أحوال جسده ، وتركيب بنيته ، وما يتعلق به من الصفات خلواً من النفس ، والأخرى أن يعتبر حالتيها جميعاً مقترنين أحدهما بصاحبه ، وما ينسب إلى الجملة من الصفات ، والثالث حال انفراد النفس من الجسد ، وكونها بمجردها مقارنة لما كسبت ، ومجاورة لما عملت[1] .

وذلك أن الله لما ركب العالم العلوي جعل الأفلاك تسع طبقات مركبة بعضها جوف بعض ، وجعل في كل طبقة منها جنساً من الملائكة « يسجون الليل والنهار لا يفترون »[2] وكذلك وجد تركيب بنية الإنسان من تسعة جواهر بعضها فوق بعض ، وجعل في كل واحد منها من القوى النفسانية ، والحركة الحسية الدائمة النبض والتحريك ، لا تفتر ولا تهدأ ليلاً ولا نهاراً إلى وقت الموت ، وكل قوة منها مختصة بعضو من أعضائه ، تظهر به ومنه أعماله وأفعاله . وجعل تركيب الجسد يشبه تركيب الأفلاك بالكمية والكيفية جميعاً ، لأن الأفلاك تسع طبقات ، والإنسان مجموع من تسع جواهر مماثلة لها وهي : العظام ، والمخ ، وفي المخ قوة العصب ، وفيها قوة التخيل والعروق ، وفيها قوة النبض ، وسريان الدم ، واللحم ، والجلد ، والشعر ، والظفر . وكل واحد منها يزيد وينمي ويخلف عوضاً عما يفنى منه ، مادامت الروح السارية فيه ، والغذاء والمادة متصلة به . فكل قوة تعمل في كل عضو خلاف ما تعمل قوة أخرى في عضو آخر ليكون به تماسك أجزائه واستواء بقائه ، وكذلك في كل فلك من الأفلاك ملائكة الله سبحانه ، وجنود لا يعلم عددهم إلا الله سبحانه . يسبحون بالليل والنهار لا يفترون ، ويمسكون أرجاء

---

(١) الرسالة الجامعة ـ أخوان الصفاء ـ ص ٢٦٢ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة الأنبياء آية ٢٠ .

السماء ، وأطباق الأفعال « ويفعلون ما يؤمرون »[1] وكل منهم في « مقام معلوم »[2] .

ولما كان الفلك مقسوماً باثني عشر برجاً ، كذلك في بنية الجسد إثنا عشر ثقباً مماثلة لها ، وهي العينان ، والأذنان ، والمنخران ، والسبيلان ، والثديان ، والفم ، والسرة ، ولما كانت الأبراج ستة منها جنوبية ، وستة شمالية ، كذلك قسمت الثقب ستة في الجانب الأيمن ، وستة في الجانب الأيسر ، مماثلة لها بالكمية والكيفية . ولما كان في الفلك سبعة كواكب سيارة بها تجري أحكام الفلك في الكائنات ، كذلك وجد في الجسم سبع قوى فعالة بها يكون صلاح الجسد . ولما كانت هذه الكواكب ذوات نفوس وأجسام وأفعال روحانية في النفوس ، كذلك وجد في جسد الإنسان سبع قوى جسمانية وهي : القوة الجاذبة ، والماسكة ، والهاضمة والدافعة ، والغاذية ، والنامية ، والمصورة . وسبع قوى أخر روحانية هي : القوة الحساسة ، أعني الباصرة ، والسامعة ، والذائقة ، والشامة ، واللامسة ، والقوة الناطقة ، والقوة العاقلة مناسبة للقمر ، والقوى العاقلة مناسبة للشمس ، والكواكب الخمسة لكل واحد بيان في الفلك ، أحدهما في حيز القمر ، والآخر في حيز الشمس . والنيران لكل واحد منهما بيت كما بينا في رسالتنا في النجوم . كذلك وجد لهذه القوى في بنية الجسد مجريان : أحدهما في الجانب الأيمن والآخر في الجانب الأيسر . فالقوة الباصرة مجراها في العينين ، والقوة السامعة مجراها في الأذنين ، والقوة الشامة مجراها في المنخرين ، والقوة اللامسة مجراها في اليدين ، والقوة الذائقة والشهوانية مجراها في الفم والفرج ، فالفم بالجانب الأيمن أشبه ، والفرج في الجانب الأيسر أشبه .

وأما القوة الناطقة فمجراها في الحلقوم إلى اللسان ، والقوة العاقلة مجراها في وسط الدماغ ، ونسبة القوة الناطقة إلى القوة العاقلة كنسبة القمر إلى الشمس . وذلك أن القمر من الشمس يأخذ أنوارها بجريانه في منازلها الثمانية

---

(٣) سورة النحل آية ٥٠

(٤) سورة الصافات آية ١٦٤

والعشرين . وكذلك القوة الناطقة تأخذ من العقل معاني المعلومات بجريانها في الحلقوم ، فتعبر عنها بثمانية وعشرين حرفاً . ومنزلة الثمانية والعشرين حرفاً للقوة الناطقة بمنزلة الثمانية والعشرين منزلة للقمر[1] .

ثم يضيف : ولما كان في الفلك عقدتان ظلمانيتان وهما الرأس والذنب ، وهما خفيتا الذات ، ظاهرتا الأفعال ، كذلك وجد في الإنسان أمران خفيان ظاهرا الأفعال ، بهما صلاح بنية الجسد ، وصحة أفعال النفس وفسادها ، وهما صحة المزاج وسوء المزاج . وذلك أنه إذا صح مزاج الأخلاط ، استقام الجسد ، وصحت أعضاؤه ومفاصله ، واستقامت أحوال النفس ، وجرت على الأمر الطبيعي ، وإذا فسد المزاج ، أضطربت البنية ، وعدلت أفعال النفس عن السداد ، وأضر ما يكون من نحوس العقدين على النيرين الأعظمين ، الشمس والقمر . لأنهما أكدا الأسباب في كسوفهما ، كذلك أضر ما يكون سوء المزاج على القوة الناطقة والقوة العاقلة ، لأنه يعوقهما عن أفعالهما .

والعينان في الجسد مناسبتان لبيتي المشتري في الفلك ، والأذنان في الجسد مناسبتان لبيتي عطارد في الفلك ، والمنخران في الجسد مناسبتان لبيتي المريخ ، والثديان لبيتي الزهرة ، والسبيلان لبيتي زحل ، والفم لبيت الشمس ، والسرة لبيت القمر ، والسرة كانت باب الغذاء في الرحم قبل الولادة ، والفم باب الغذاء في الدنيا ، والسبيلان متقابلين لهما كمقابلة بيتي زحل لبيتي النيرين . وكما أن في الفلك بروجاً فيها حدود ووجوه ودرجات لها أوصاف مختلفة ، كذلك في الجسد أعضاء ومفاصل وعروق ، وأعصاب ، وعظام مختلفة الأوصاف يطول شرحها[2] .

ولما كانت تحت فلك القمر أربعة أركان ، وهي : الأمهات أعني النار ، والهواء ، والماء ، والأرض التي بها قوام الأشياء المولدات التي هي الحيوان ،

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٦٣ ـ ٦٥ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧

والنبات ، والمعادن . كذلك وجد في بنية جسد الإنسان أربعة أعضاء هي تمام جملة الإنسان ، أولها الرأس ، ثم الصدر ، ثم البطن ، ثم من عانته إلى قدميه . فهذه الأربعة موازية لتلك الأربعة . فالرأس موازٍ لركن النار ، والصدر مواز لركن الهواء ، والبطن مواز لركن الماء ، ومن جوفه إلى قدمه مواز لركن الأرض . فرأسه شبيه بالنار من جهة شعاعات بصره ودقة حواسه ، وما يتصاعد إليه من بخارات أنفاسه وحرارتها . وصدره شبيه بركن الهواء لاستنشاقه الهواء ، وتردده فيه مرة إلى داخل ، ومرة إلى خارج ، ومرة يسكن ومرة يتحرك ، وبطنه شبيه بالماء لما فيه من الرطوبات المائعات ، ومن عانته إلى قدميه يشبه الأرض لأنها عظام يابسة جامدة ، وفيها المخ مكنون خفي ككون المعادن في التراب ، واستقرار الأركان الثلاثة عليها ، كذلك الرأس ، والصدر ، والبطن مستقر على الرجلين ، وكما أن من هذه الأركان الأربعة تتحلل البخارات وتتكون الرياح والسحاب والأمطار ، والحيوان ، والنبات ، والمعادن . كذلك لهذه الأربعة من تحلل البخارات من بدن الإنسان مثل ما يخرج من المنخرين وما يخرج من العينين ، وما يسيل من الفم ، والرياح التي تتولد في الجوف ، والرطوبات التي تخرج مثل البول ، والغائط ، وما أشبه ذلك .

فلما صح بالبرهان أن بنية الجسد مماثلة لخلقة العالم الكبير ، وأنه عالم صغير ، وجب أن نذكر ذلك ونبينه بياناً شافياً ليتذكر من تذكر ، ويتدبر من تدبر ، وليعرف الإنسان أن يقرأ كتابه إذا أخذه بيمينه ، وإن لم يحسن قراءته ، ولا يتدبر معناه وآياته ، أوتيه من وراء ظهره ، وانقلب خاسراً « ذلك هو الخسران المبين »[1] .

ثم قالوا : انما اردنا بهذا الخطاب والإطالة بالقول والإسهاب ليعلم من جهل عن معرفة الحق المبين ، وعدل عن السلوك في الطريق القويم ، والجواز على الصراط المستقيم ، إن الإنسان الكامل البنية ، الطريف الخلقة ،

---

(١) الرسالة الجامعة ص ٦٣ ـ ٦٥ .

المركب ، المؤلف ، ذو الأبعاد الثلاثة ، والأقطار الأربعة ، والجهات الست : الطول والعرض والعمق ، والمشرق والمغرب والجنوب والشمال ، واليمين والشمال ، والفوق والتحت ، والأمام والخلف ، المحدود الموصوف بجسم . المحاط به بالحس واللمس ، الموجود بالحواس الخمس هو جسمه ، وأن الجواهر المتحدبه ، المربوطة بجسمه ، الساري في حسه ، الذي هو نفسه ، متصرفة فيه ، وأنه غير مدرك لها إدراك الإحاطة ، ولا واصف لها صفة المعاينة ، وأن أفعالها غير موجودة في مكان ، ولا داخلة تحت مقاطع الزمان وذلك أن للنفس جنوداً وأعواناً ، وخدماً وغلماناً ، منقادة لها مسارعة لأمرها ، واقعة تحت اختيارها ، غير خارجة عن طاعتها وأنها توحي إليهم من الأوامر والنهي والأفعال ما تشاء ، وأنهم لها طائعون ومن هيبتها خاشعون ، لا يعصون أمرها ، ويفعلون ما يؤمرون ، وأنها تأمرهم وتنهاهم وتوحي إليهم بلا مخاطبة منها إليهم ، ولا مشافهة تسمعهم ، بل منزهة عنهم ، وأنها هي قوى تنبث فيها ، فيفعلون ما يؤمرون[1] .

ثم ان اخوان الصفاء لم يكتفوا بهذه الشروحات ومطابقاتها للعالم العلوي ، بل أرادوا أن يتناولوا قوى النفس الخمس بالبحث والشرح والتفصيل فقالوا : « اعلم أيها الأخ أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن القوة السامعة التي مجراها في الأذنين وأن النفس قد ولتها إدراك المسموعات وهي الأصوات ، وهي تجمع فروعاً ومقالات ، وتتشعب على شعب شتى ، فمنها منطقية وغير منطقية ، وحيوانية ومعدنية ، فالمنطقية كل صوت له هجاء ، وغير منطقية ما يبدو من الإنسان كالصراخ والأنين والتنفس وما شاكل ذلك . والحيوانية ما يبدو من الحيوان مثل نهيق الحمار ، وصهيل الفرس ، والمعدنية مثل أصوات المعادن من الحديد وطنين النحاس ، والذهب والفضة ، وصوت اصطكاكات الأحجار بعضها ببعض . ومنها آلية مثل صوت البوق ، والمزمار ، والطبل ، والدف ، والأوتار ، ومنها نباتية مثل اهتزاز الأشجار ، ومائية مثل جريان الأنهار ، واضطراب أمواج البحار ، ومثل ما يحدث من الآثار

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ ـ تقديم الدكتور مصطفى غالب

العلوية ، مثل صوت الرعد والأمطار والصواعق ، ولكل نوع من هذه الأنواع أنواع أخر ، وتحت الأنواع أشخاص لا يعلم عددها إلا الله عز وجل .

والقوة السامعة هي المتولية لجميع ذلك ، والمتصرفة فيها تؤدي أخبارها ، وتحمل ما يحدث فيها ، وتوصله إلى القوة المتخيلة التي مسكنها مقدم الدماغ . ونسبة هذه القوة كنسبة صاحب الخبر إلى الملك الذي يأتي إليه من نواحي مملكته بالأخبار .

وأما القوة الباصرة مجراها في العينين ، فإن النفس قد ولتها إدراك المبصرات وهي تنقسم أنواعاً فمنها : الأنوار المظلمة ، ومنها الألوان ، وهي السواد ، والبياض ، والصفرة ، والحمرة ، والخضرة ، وما يتركب منها ، ويتولد عنها من سائر الألوان ، ومن المبصرات أيضاً المقادير ، والأبعاد ، والأشكال ، والصور ، والحركات ، والسكون ، وكل نوع من هذه الأنواع ، تحته أنواع أخر ، وتحت تلك الأنواع أشخاص ، وهي كلها تحت إدراك القوة الباصرة ، وهي المتصرفة فيها ، والمميزة لها ، تأتي بالأخبار عنها إلى القوة المتخيلة التي مجراها مقدم الدماغ .

وأما القوة الشامة التي مجراها من المنخرين ، فإن النفس قد ولتها إدراك الروائح ، والتصرف والتمييز لها ، وهي نوعان : لذيذة وكريهة .

فاللذيذة تسمى الطيب ، والكريهة تسمى النتن . وتحت كل نوع من هذه الأنواع ، أنواع ليست لها أسماء مفردة كما تسمى سائر المحسوسات ، ولكن القوة الناطقة تنسب كل رائحة إلى الذي تفوح منه كما يقال : رائحة المسك والكافور ، والورد ، والنرجس ، وغير ذلك . فهي كثيرة لا يحصي عددها إلا الله ، وان القوة الشامة هي المتولية لإدراكها والصرف فيها ، والإتيان بخبرها إلى القوة المتخيلة المتصلة بالنفس .

وأما القوة الذائقة التي مجراها في اللسان . فإن النفس قد ولتها أمر الطعوم ، والإدراك لها ، والتصرف فيها ، والتمييز لبعضها من بعض ، وهي تنقسم تسعة أنواع ، أولها الحلاوة الملائمة لطبيعة اللسان ، والمرارة المنافرة

لطبيعته ، ومنها وسائط ، فمنها الملوحة ، والحموضة ، والدموسة ، والحرافة ، والقبوضة ، والعفوصة ، والعذوبة ، وكل نوع من هذه تحته أنواع ، وكل نوع له أشخاص لا يعلم عددها إلا الله تعالى . فإن القوة الذائقة هي المتولية أمر هذه الطعوم بالإدراك لها والتصرف فيها ، وتمييز بعضها من بعض ، والإتيان بأخبارها إلى القوة المتخيلة ، ونسبتها إلى النفس الزكية كنسبة أصحاب الأخبار إلى الملك[1] .

وأما القوة اللامسة التي مجراها في اليدين ، وخصت بالابتذال ، فإن النفس قد ولتها أمر الملموسات وهي عشرة أنواع ، الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ، واللين ، والخشونة ، والصلابة ، والرخاوة ، والثقل ، والخفة . وكل واحد منها تحته أنواع ، وتحت تلك الأنواع أشخاص لا يحصي عددها إلا الله عز وجل .

والقوة اللامسة باليدين هي المتولية أمر هذه الملموسات بالإدراك لها ، والتصرف فيها ، وتمييز بعضها من بعض ، والإتيان بأخبارها إلى القوة المتخيلة ، ونسبتها إلى النفس كنسبة إحدى أخواتها التي تقدم ذكرها .

وما مثل النفس مع قواها هذه الخمس الحساسة ، واختلاف طرائق محسوساتها ، وما تحت كل جنس منها من الأنواع والأشخاص المختلفة الصور المفننة الأشكال ، المتباينة الهيئات ، إلا كخمسة من الأنبياء أولي العزم : مرسلهم واحد ، وشرائعهم مختلفة ، وتحت كل شريعة مفروضات مفننة ، وأحكام متباينة ، وسير متغايرة ، تحت أحكامها لهم أقوال ومعان لا يحصي عددها إلا الله . كما أن تلك الأمم كلها مرجعها إلى الله ، ليفصل بينهم فيما اختلفوا فيه ، فهكذا علم هذه المحسوسات كلها ، مرجعها إلى النفس الناطقة ، لتميز بعضها من بعض ، وتعرضها واحداً واحداً بحقيقته وتحكم على جميعها ، وتبين لها منازلها[2] .

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٢٧٠ ـ ٢٧١

(٢) الرسالة الجامعة ـ ص ٢٧٢

هذا ما جاء به صاحب كتاب (الرسالة الجامعة) الإمام أحمد بن عبدالله ابن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق التي تعتبر تاج رسائل اخوان الصفا والتي شرح فيها بعض مميزات قوى النفس ومطابقتها مع الأشخاص المختلفة الصور ، كالأنبياء الخمسة أولي العزم . ثم تعدوها إلى بيان قوى النفس الخمس الخاصة لها فقالوا : « وللنفس الإنسانية خمس قوى أخر ، نسبتهن إليها غير نسبة هذه الخمس التي تقدم ذكرها ، وسريانها في أعضاء الجسد بخلاف سريان أولئك وأفعالهن لا تشبه أفعالها ، وذلك أن هذه الخمس كالشركاء المتعاونين في تناولهن صور المعلومات بعضهن من بعض ، فثلاث منهن نسبتهن إلى النفس كنسبة الندماء إلى الملك ، الحاضرين مجلسه دائماً ، يطلعون على علم أسراره ، كالعيون له في خواص أحواله ، وهي القوة المتخيلة التي مجراها مقدمة الدماغ . والقوة المفكرة المميزة التي مجراها في وسط الدماغ ، والقوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ ، كل واحد منها نسبتها إلى النفس كنسبة الحاجب والترجمان إلى الملك ، وهي القوة الناطقة المعبرة عن النفس ، المجيبة عنها وعن معاني مافي فكرتها ، من العلوم والحاجات . ومجراها في الحلقوم إلى اللسان ، وكل واحدة منها نسبتها إلى. النفس كنسبة الوزير إلى الملك في تدبير مملكته وسياسة رعيته وهي القوة التي تظهر من النفس مثل الكتابة والصنائع أجمع . فهذه القوى الخمس هي كالمتعاونات فيما يتناولن من صور المعلومات[1] .

ثم يتناول جماعة اخوان الصفاء القوة المتخيلة وما يليها من القوى إلى القوة الناطقة فيقولوا : « اعلم ان القوة المتخيلة ، إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوة الحاسة ، فإنها تجمعها كلها ، وتؤديها إلى القوة المفكرة ، التي مجراها وسط الدماغ ، حتى تميز بعضها من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ ، والنافع من الضار ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التي مجراها مؤخر الدماغ ، فتحفظها الى وقت الحاجة والتذكار .

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

ثم ان تلك القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة ، والعلوم المجموعة ، وتعبر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين في الوقت .

ولما كانت الأصوات لا تمكث في الهواء إلا ريثما تأخذ الاسماع منها حظها ، ثم تضمحل ، اقتضت الحكمة الإلهية ، والعناية الربانية ، بأن قيدت تلك الألفاظ بصناعة الكتابة ، وأودعتها وجوه الطوامير والألواح ، ليبقى العلم مقيداً بصناعة الكتابة ، فائدة من الماضين الغابرين ، وأثراً من الأولين للآخرين ، وخطاباً من الغائبين للحاضرين ، وهذا من جسيم نعم الله على الإنسان كما ذكر في كتابه فقال : « اقراء وربك الأكرم . الذي علم بالقلم . علم الإنسان ما لم يعلم »[1] .

وبعد هذه الآراء الكثيرة التي قدمناها ، والمتعلقة بقوى النفس وتعددها . نرى من واجبنا أن نعرج في طريقنا على فيلسوف إسلامي آخر هو أحمد حميد الدين الكرماني الذي قال : « بما أن العقل الأول مركز لعالم العقول إلى العقل الفعال ، والعقل الفعال عاقل للكل ، وهو مركز لعالم الجسم من الأجسام العالية الثابتة إلى الأجسام المستحيلة المسماة عالم الكون والفساد .[2] فقد بان بذلك أنه العاشر من الحدود السفلية لكونه نهاية لذوي المراتب التي عنها وبجميعها تكون المواليد الروحانية ولم يترتب دونه مرتبة ، وأنه ليس له إلا العناية بالأنفس في دار الطبيعة وجذبها إلى بيت العبادة لترتقي في الدرجات . وظهر بكون ذلك كذلك أن العاشر من الموجودات في عالم العقل هو نهاية العقول المنبعثة الصادرة عنها القوى في الأجسام لتكون عنها المواليد الجسمانية ، ولكونه نهاية وقف الانبعاث عنده وأنه ليس له الا العناية بعالم الكون والفساد[3] .

وبما أن الكرماني حدد بأن العقل العاشر الذي هو المبدع الأول نهاية

(١) الرسالة الجامعة ـ ص ٢٧٤ ـ سورة ٩٦ آية ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٢) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٤٥ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٣) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٥٧ ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب

لعالم الكون والفساد ، وأنه مدبر لعالم الأجسام الطبيعية نراه يقول[1] : « إن ذلك الموجود الذي هو الهيولى كان شيئاً واحداً ذا جزئين في ذاته وجوده ، منقسم كل جزء منها إلى أقسام لها اسم واحد على العموم وأسماء كثيرة يختص كل واحد بكل قسم ، قسم منها على الخصوص ، ولكل جزء نسبتان : نسبة بإضافته إلى ما عنه وجوده من عالم الإبداع الذي هو المبدع الأول بها هو واحد ، وذلك من جهة جوهرة ، وبها تعلم ماهيته . ونسبة بإضافته إلى الموجودات التي بها وجودها بها هو كثير ، وذلك من جهة أفعاله فيها . فالجزء الأول إذا نسب إلى ما عنه وجوده سلوكاً طريق الإحاطة بماهيته فهو حياة بالفعل منبعثة من عالم القدس غير مستقلة في وجودها بذاتها ولا مجردة عن غيرها مما يرتهن وجودها به لوجودها من نسبة غير مجردة فهي شائعة في عالم الجسم ، قد امتلأت السموات والأرض منها فلا يخلو منها شيء ولا يغرب عنها شيء ، فاعلة فيه تعطي كل شيء منه كماله الأول الذي يتعلق بكونه موجوداً ، وإذا نسب إلى الموجودات التي بها وجودها على العموم سلوكاً طريق الإحاطة بفعله فهو محرك لكل شيء هو فيه كمال لوجوده بوجوده ، وعلى الخصوص الذي يكون بحسب أفعاله في كل قسم قسم . فهو إذا حرك الأجسام دوراً فلك ، وإذا حرك النار والهواء علواً خفة ، وإذا حرك الماء والشيء الثقيل إلى مركزه سفلاً ثقل ؛ وإذا حرك النبات للنماء نفس نامية ، وإذا حرك الحيوان لطلب الملاذ نفس حية ، وإذا حرك الإنسان للإحاطة بالموجودات نفس ناطقة ، والكل بكونه فاعلاً طبيعة واحدة ، وبأفعاله في المواد المختلفة التي فيها يفعل كثيرة . وذلك كالنفس في العالم الصغير التي هي واحدة بذاتها وباختلاف المواد المختلفة التي فيها تعمل كثيرة بأفعالها مثل أنواع الحيوان التي هي كثيرة من جهة المواد ، وواحدة من جهة كونها حيواناً ، ولها ـ

---

(١) يعني ان العقول العشرة هي : الإبداع الذي هو العقل الأول ، العقل الثاني ، العقل الثالث ، العقل الرابع ، العقل الخامس ، العقل السابع ، العقل الثامن ، العقل التاسع ، العقل العاشر الذي هو المبدع الأل المدبر لعالم الطبيعة ، وهو العقل الفعال ، والعقل الفعال عاقل للكل .

أعني النفس ـ باختلاف أفعالها في الشخص بكل حاسة حاسة اسم . فهي اذا فعلت بالدماغ فمفكرة ، وإذا لاحظت في ذاتها ما حصل عندها من صور المحسوسات فهي حافظة ، وإذا قبلت على الصورة الباصرة ما اصطادته من الصور فهي متخيلة ، وإذا اشتاقت إلى الانتقام بشتم وضرب فهي غضبية ، وإذا قرنت ما تلتذ به وتخلف على البدن ما انحل عنه فهي شهوانية ؛ وإذا طلبت العلوم والعدالة فهي ناطقة ، وإذا أمسكت عما يكسبها رذالة ، وفعلت ما يوافق أحكام السنن الوضعية النبوية فهي عاقلة . مثل النجار الذي باستعماله كل شيء شيء منْ أدواته التي هي القدوم والمثقب والمنشار وغير ذلك له أسماء كثيرة وهو واحد[1] .

وبما أن الطبيعة توجد غن المبدع الأول ولها نهايتين : نهاية أولة محيطة بما هي علة لها بها الوجود الأول الذي هو الكمال الأول ، ونهاية ثانية محاطة بما هي معلولة لها بها الوجود الثاني الذي هو الكمال الثاني . وان محلها بين النهايتين ، وما هاتان النهايتان وما محلهما ؟ وأن النهاية الثانية بما هي مركز عنه تتحرك المتحركات[2] .

ويضيف : (ولما كانت الطبيعة بعد ثبوت نهاية لها أولة محيطة بما هي علة لها في المحيط من الأجسام ، وكان عالم الجسم ذا أجزاء وسموات ونجوم ونار وهواء وماء وأرض ، لم تخل أن تكون بكونها فيه إما منقسمة بحسب انقسام أجزائه فيكون كل جزء منها محيطاً بجزء منه ، أو غير منقسمة فتكون بكونها فيه محيطة بجزء منه تنبعث عنها قواها في الأجزاء كلها ، ويظهر فعلها فيها ، وبطل أن تكون منقسمة بانقسامه من وجهين : أحدهما أن أجزاء العالم غير متكافئة كالمتصور من أمرها أن السموات التي هي الأفلاك ، لا كالكواكب . والكواكب ، لا كالنار . والنار ، لا كالهواء . والهواء ، لا كالماء . والماء ، لا كالأرض . والأرض ، لا كالكل . ولا هي متشابهة في

أحوالها كلها لتكون بكونها كلها شيئاً واحداً كهي في كلها بالذات . وثانيهما أن الطبيعة التي هي الحياة المسماة النفس ليست بذات أجزاء في ذاتها فتكون منقسمة أو جائزاً إنقسامها بذاتها بكونها لا جسماً . وإذا بطل أن تكون منقسمة بذاتها لزم أنها في جزء واحد من أجزائه هو محلها ومركزها بذاتها ، وفي سائرها بقواها وأفعالها ، وإذا لزم أنها في جزء واحد من أجزاء العالم هو محلها ومركزها . وكان المركز من الشيء قلبه وقطبه ، والجزء الذي هو أشرف من سائره ، وكان قلب الأجسام العالية والمختص بالشرف منها من الأجزاء المذكورة ، الشمس[1] .

ثم يضيف وأنوارها ساطعة في شيء من موجودات العالم سارية قوتها فيها تفعل في كل شيء منها من أثرها ما لا تفعل من غيره بحسب قبوله منها ، على نحو ما يفعل السمك الذي يخص فعله وتحذيره بيد الصياد من دون غيره ، أو على نحو فعل حجر المغناطيس الذي يختص بالحديد من دون غيره الذي لا يقبل قوة جذبه ، ثم نقول : إنه لما كان الإبداع الذي هو المبدع للطبيعة نهاية أولى محيطة بما هو علة لها وعنه وجودها الوجود الأول الذي يتعلق بكمالها الأول ، وكان الإنسان نهاية لها ثانية محاطة بما هو معلول لا يوجد وراءه معلول آخر ، وعنها وجودها الوجود الثاني الذي هو كمالها الثاني . واذا كان الإنسان نهاية ثانية محاطة ، فالطبيعة لها نهايتان : إحداهما محيطة بما هي علة ، وأخراهما محاطة بما هو معلول ، والوسط محله على ما صور[2] .

هذه الأفكار والآراء الفلسفية الكرمانية التي أوردناها في هذا المجال ، تعتبر بحق من الأسس الفاعلة والمرتكزات النافعة التي تقوم عليها أبنية أهل الحق ، الشامخة لتدل الانسان الناهد إلى التعليم والاستفادة ليعب من رحيقها النفسي ما يمكنه من الانتقال من حد القوة إلى حد الفعل حيث الكمال والمثالية المطلقة .

---

(١) راحة العقل ـ المشرع الثاني ـ ص ٢٧٧

(٢) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٢٧٨

النفس الناطقة

مما يلفت النظر ويثير الإعجاب أننا عندما نود التحدث عن النفس الناطقة ، لابد لنا من التطلع بشوق وإعجاب إلى ذلك الفيلسوف اليوناني العبقري الذي كان أول من خاض في بحرها الزاخر ، حيث عب منه حتى الثمالة ، ووزع معارفه الفلسفية فيما بعد على فلاسفة الإسلام الذين اقتفوا أثره وساروا على منواله ، فاعتبروا النفس الناطقة هي القوة الفَاعلة التي تدرك الأمور العقلية المجردة .

وهنا نتلفت بتؤدة وروية إلى ما قاله الفيلسوف الاسلامي الإمام فخر الدين الرازي وهو يتساءل إذا كانت النفس الناطقة هي شيء متحد بالنوع أو مختلف بالنوع؟ فيقول : « نقل محمد بن زكريا عن القدماء ، لاسيما أفلاطن أن جميع النفوس الإنسانية متساوية في الجوهر والماهية إلا أنها لأجل الآلات المختلفة تختلف أفعالها ، ولأجل هذا المذهب جوزوا التناسخ على النفوس .

أما الشيخ أبو علي بن سينا ، فإنه نقل عن أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية نوع مخالف بالماهية والحقيقة لنفوس سائر الحيوانات إلا أن النفوس البشرية ماهية واحدة نوعية ، وإنما يخالف بعضها بعضاً بالذكاء والبلادة والعفة والفجور وسائر الأخلاق بسبب اختلاف الأمزجة البدنية ، وهذا هو الذي بصره الشيخ أبو علي ، وذهب جماعة من قدماء الحكماء وجماعة من المتأخرين أن النفوس الناطقة البشرية جنس يدخل تحته أنواع ، وقد يكون بعضها يخالف البعض في الماهية الذاتية والطبيعة الحقيقية ، فيكون بعضها خيراً لذاته ، وبعضها شريراً لذاته[1] .

ثم إن القائلين بهذا القول ترددوا في أنه هل حصل في الوجود نفسان متساويان في تمام الماهية لا الحقيقة ، أو لم يوجد في ذلك بل يكون كل نفس بأن نوعها لم يحصل إلا في شخصها شخص واحد .

---

(١) النفس والروح ـ تأليف الإمام فخر الدين الرازي ـ ص ٨٥ ـ تحقيق الدكتور معصومي

واعلم ان الأقوال النبوية دالة على أن النفوس البشرية قد تكون مختلفة بالماهية ، قال عليه السلام : الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، وقال : النفوس جنود مجندة ، وقال في الكتاب الإلهي : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله .

والذي يدل على أن النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهية والحقيقة هو أننا نرى الإنسان قد يكون مجبولاً على الشر والنذالة ، ولو أن ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغير أصلاً عن طبيعة الإيذاء ، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواجر أن يترك تلك الأفعال فلا يقدم عليها ، فأما لو ترك بنفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنها تميل إلى ذلك الشر ، وأيضاً ربما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ، ومن الرطوبة إلى اليبوسة ، وبالعكس ، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغير .

وأيضاً قد يكون الإنسان بخيلاً بمقتضى أصل الفطرة ، ثم أنه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا ، فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل ، وقد يكون جواداً بمقتضى أصل الفطرة ، فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلاً من المال فإنه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود .

فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تنتقل ولا تتبدل الأمزجة ولا باختلاف المعلمين ، علمنا أنها من لوازم الماهية الأصلية ، فأما إذا رأينا إنسانين متساويين في الجود والبخل والسرقة والقوة وغيرها من الصفات ، فهذا لا يدل على تساوي تيك النفسين في تمام الماهية ، لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة ، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الاحتمال في أصل الكل .

احتج من قال بتماثل النفوس البشرية في الماهية بأن قال لاشك أنها متساوية في كونها نفوساً ناطقة ، فلو اختلفت بعد ذلك في أمر آخر دار بها ، لكان ما به المشاركة غير ما به الممايزة فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد من هذه النفوس . وكل مركب فإنه جسم ، فالنفس الناطقة جسم ، هذا خلف . واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لوجوه :

الأول : أنه لا معنى لكونها نفوساً إلا أنها أمور مدبرة لهذا البدن ، وكونها مدبرة لهذا البدن وصف إضافي عرضي ـ فلم لا يجوز أن يقال جوهر النفس مختلف في تمام ذواتها ، وإنما اشتراكها في هذه الصفة العرضية الخارجية ، وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في ماهياتها . فإن البسائط الموجودة المختلفة بتمام ماهياتها مشتركة في كونها موجودة ومذكورة ومعلومة ولم يلزم وقوع التركيب منها .

الثاني : سلمنا أن النفوس البشرية متساوية في صفة ذاتية ، ثم أنها مختلفة أيضاً في صفة ذاتية فلا نزاع أنه يلزم كونها مركبة في ماهياتها ، فلم قلتم أن هذا التركيب محال .

أما قوله : كل مركب جسم فهو مما لم يثبت بالبرهان ، والذي[1] يدلنا على قولنا أن الحكماء قالوا : الجوهر جنس يدخل تحته أقسام خمسة : العقل والنفس ، والجسم والصورة والهيولى .

فنقول : العقل يشارك الجسم في الطبيعة الجنسية الجوهرية ، ويخالفه في خصوص كونه عقلاً ، فيكون العقل المجرد مركباً ومشتركاً في ماهيته مع أنه ليس بجسم ، فكذا هاهنا[2] .

هذه خلاصة ما قدمه لنا الرازي حول النفس الناطقة ، ويبدو أن هذه الآراء لا تسمن ولا تغني من جوع ، لذلك نتطلع إلى آراء فيلسوف إسلامي آخر قد يكون أشد عمقاً وتحليلاً من الرازي ، فيعطينا فكرة واضحة جلية عن النفس الناطقة وهو الفارابي فعسى أن نعثر على ضالتنا في هذا المجال .

نلاحظ أولاً بأن الفارابي يعمد إلى وصف القوة الناطقة ، وكيف تعقل ، وما سبب ذلك ؟ فيقول : « ويبقى بعد ذلك أن ترتسم في الناطقة رسوم أصناف المعقولات . والمعقولات التي شأنها أن ترتسم في القوة الناطقة ، منها

(١) النفس والروح ـ تأليف الإمام فخر الدين الرازي ـ ص ٨٦ ـ ٨٧

(٢) النفس والروح ـ الرازي ـ ص ٨٨

المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بـالفعل : وهي الأشياء البريئة من المادة ، ومنها المعقولات التي ليست بجواهرهـا معقولـة بالفعل ، مثل الحجارة النبات ، وبالجملة كل ما هو جسم أو في جسم ذي مادة ، والمادة نفسها وكل شيء قوامه بها . فإن هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل ، وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره ، فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات : فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني ، وهي أيضاً بالقوة معقولة . وسائر الأشياء التي في مادة ، أو هي مادة أو ذوات مادة ، فليست هي عقـولاً لا بالفعـل ولا بالقـوة ، ولكنها معقولات بالقوة ويمكن أن تصير معقولات بالفعل ، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل ، ولا أيضاً في القوة الناطقة ، ولا فيها أعطي الطبع كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها عقلاً بالفعل ، بل تحتاج أن تصير عقلاً بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل . وإنما تصير عقلاً بالفعل إذا حصلت فيها المعقولات[1] .

وتصير المعقولات التي بالقوة معقـولات بالفعـل إذا حصلت معقولـة بالفعل . وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن يصيرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة . فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني ، الذي هو بالقوة عقل ، شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس البصر ، لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من المبصر . فإن البصر هو قوة وهيئة ما في مادة ، وهو من قبل أن يبصر فيه ، بصر بالقوة ، والألوان من قبل أن تبصر ، مبصرة مرئية بالقوة . وليس في جوهر القوة الباصرة التي في العين كفاية في أن يصير بصراً بالفعل ، ولا في جوهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل ، فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً يضاء به ، وتعطي الألوان ضوءاً تضاء بها ، فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس ، مبصراً بالفعل

---

(١) المدينة الفاضلة ـ الفارابي ـ ص ١٠١ ـ ١٠٢

وبصيراً بالفعل ، وتصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة .

كذلك هذا العقل الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئاً ما يرسمه فيه . فمنزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني منزلة الضوء من المبصر . وكما أن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب أبصاره ، ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه . ويبصر الأشياء التي هي بالقوة مبصرة فتصير مبصرة بالفعل ، كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة الضوء من البصر ، يعقل ذلك الشيء نفسه ، وبه يعقل العقل الهيولاني العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام ذلك الشيء في العقل الهيولاني ، وبه تصير الأشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، ويصير هو أيضاً عقلاً بالفعل بعد أن كان عقلاً بالقوة . وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فلذلك سمي العقل الفعال . ومرتبته من الأشياء المفاوقة التي ذكرت من دون السبب الأول ، المرتبة العاشرة . ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة ، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس . مثل ان الكل أعظم من الجزء ، وان المقادير المساوية للشيء الواحد متساوية[1] .

أما المعقولات الأول المشتركة فهي ثلاث أصناف : صنف أوائل للهندسة العلمية ، وصنف أوائل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الإنسان ، وصنف أوائل تستعمل في أن يعلم بها أحوال الموجودات التي ليس شأنها أن يفعلها الإنسان ومباديها ومراتبها ، مثل السموات ، والسبب الأول وسائر المبادي الأخر، وما شأنها أن يحدث عن تلك المبادي .

وبعد كل هذا الشرح الطويل الدقيق يذهب الفارابي إلى أن القوة

(١) المدينة الفاضلة ـ الفارابي ـ ص ١٠٣

الناطقة العاملة تجرد التصورات فتستخلص منها الأفكار فالنطق . والفكر هو الذي يقدم للارادة المشوقات أو المنفردات ، فتميل إلى الخير وتنفر من الشر ، اما بواسطة الحس وأما بالتخيل ، وجميع أعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة الرئيسة التي في القلب ، والنفس هي صورة الجسد ولكنها منفصلة عن العقل الذي هو صورة النفس .

وليست عملية التفكير سوى قضية ما ورائية ، لأن العقل الهيولاني هو هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها . إذ أن هناك معقولات هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل ، وهي أشياء بريئة من المادة، مثل المدارك والمبادىء والقوانين . وهناك أيضاً معقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولات بالفعل مثل الأجسام المادية ، كالحجارة والأشجار وأفراد الناس ، لأن هذه المعقولات بالقوة قابلة لأن تترقى وتصبح معقولات بالفعل إذا وجد من يستطيع نقلها من القوة إلى الفعل ، وذلك بتجريد صورتها من الأجسام التي هي فيها . ولن يكون ذلك إلا بواسطة عقل بريء من المادة يساعد العقل الهيولاني على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمس البصر على أن يرى الألوان ، وهذا العقل الذي يستطيع نقل المعقولات من القوة إلى الفعل هو العقل الفعال .

وأما الرئيس الشيخ ابن سينا فيقول : « إن في الانسان قوة تباين به سائر الحيوان وغيره ، وهي المسماة بالنفس الناطقة ، وهي موجودة في جميع الناس على الاطلاق ، وأما في التفصيل فلا ، لأن من قواها تفاوتاً في الناس ، فقوة أولى متهيأة لأن تصير صوراً لكليات منتزعة عن موادها ، ليس لها في ذاتها صورة ، ولهذا سميت العقل الهيولاني تشبيهاً بالهيولي ، وهي عقل تام بالقوة ، كالنار بالقوة باردة ، لا كالنار بالقوة محرقة .

وقوة ثانية لها قدرة وملكة على التصور بالصور الكلية لاحتوائها على الآراء المسلمة العامية ، وهو عقل تام بالقوة ، كقولنا : النار لها على الاحراق قوة .

وقوة ثالثة متصورة بصوره الكليات المعقولة بالفعل تأخذ بها القوتان

الماضيتان وخرجتا إلى الفعل ، وهو المسمى بالعقل المستفاد . وليس وجوده في العقل الهيولاني بالفعل ، فليس وجوده فيه بالذات ، فإذن وجوده فيه من موجد هو فيه بالذات ، به خرج ما كان بالقوة الى الفعل . وهو المرسوم بالعقل الكلي والنفس الكلية ، ونفس العالم .

وإذا كان القبول ممن له القوة المقبولة بالذات على وجهين : أما بواسطة ، واما بغير واسطة ، وكذلك إذا وجد القبول من العقل الفعال الكلي على وجهين : فأما القبول عنه بلا واسطة ، فكقبول الآراء العامية ، وبداءة العقول . وأما القبول بتوسط فكقبول المعقولات الثانية بتوسط الأولى وكالأشياء المعقولة المكتسبة بتوسط الآلات المواد ، كالحس الظاهر والحس المشترك ، والوهم والفكرة .

وإذا كانت النفس الناطقة تقبل كما بينا ، مرة بتوسط ومرة بغير توسط ، فليس له القبول بغير توسط بالذات ، فهو فيه بالعرض ، فهو في آخر بالذات ، فهو ممن له بالذات مستفاد . وهذا هو العقل الملكي الذي يقبل بغير توسط بالذات ويصير قبوله علة لقبول غيره من القوى .

وليس اختصاص المعقولات الأول بغير توسط إلا من جهتين على الاختصار : من أجل سهولة قبولها أو من أجل أن القابل ليس يقوى أن يقبل بغير توسط إلا السهل قبوله .

ثم يضيف ابن سينا رأينا في القابل والمقبول تفاوتاً في القوة والضعف والسهولة والعسورة ، وكان محالاً أن لا يتناهى ، لأن النهاية في طرف الضعف أن لا يقبل ولا معقولاً واحداً ، بتوسط ولا بغير توسط ، والنهاية في القوة هو أن يقبل بغير توسط . فيكون يتناهى في الطرفين ولا يتناهى في الطرفين ، وهذا خلف لا يمكن .

وقد تبين ان الشيء المركب من معينين ، اذا وجد أحد المعينين مفارقاً للثاني ، وجد الثاني مفارقاً له . وقد رأينا أشياء لا تقبل من إفاضات العقل بغير واسطة ، وأشياء تقبل كل الإفاضات العقلية بغير واسطة ، وإذا تناهى في الطرف الضعيف يتناهى ضرورة في الطرف القوي .

وإذا كان التفاضل في الأسباب يجري على ما أقول : أن من الأنيات ما هي قائمة بذاتها ، ومنها غير قائمة بذاتها ، والأول أفضل . والقائم بذاته اما صور أنيات لا في مواد ، أو صور ملابسة للمواد ، والأول أفضل ، ولنقسم الثاني إذا كان المطلب فيه . والصور المادية التي هي الأجسام ، أما نامية أو غير نامية ، والأول أفضل . والنامية أما حيوان أو غير حيوان ، والأول أفضل . والحيوان اما ناطق أو غير ناطق ، والأول أفضل . والناطق اما بملكة أو بغير ملكة ، والأول أفضل . وذا الملكة اما خارج إلى الفعل تام ، أو غير خارج ، والأول أفضل . والخارج أما بغير واسطة أو بواسطة ، والأول أفضل . وهو المسمى بالنبي وإليه انتهى التفاضل في الصور المادية .

وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه ، فإذن النبي يسود ويرأس جميع الأجناس التي فضلهم . والوحي هي الإفاضة ، والملك هو هذه القوة المقبولة المفيضة كأنها عليه افاضة متصلة بإفاضة العقل الكلي . مجزأة عنه لا لذاته بل بالعرض ، وهو لتجزىء القابل . وسميت الملائكة بأسامي مختلفة لأجل معان مختلفة ، والجملة واحدة غير متجزئة بذاتها إلا بالعرض من أجل تجزىء القابل . والرسالة هي اذا ما قبل من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علمًا وسياسة . والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت ، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحي بالسياسة والعالم العقلي بالعلم .

هذه خلاصة آراء ابن سينا التي أوردها في كتابيه (الشفاء) و (الإشارات) وصور فيها أفكاره الفلسفية الرائعة معتمداً على ما يتكوكب في أعماق نفسه من انفعالات وجدانية واشراقية متأتية عن صدور الفيض الوجودي باعتبار النفس الناطقة متصلة بقوى النفس العقلانية .

ولا يقف نشاط ابن سينا عند هذا الحد بل يتجاوزه إلى النفس الناطقة فيقول : « والنفس الناطقة تنقسم إلى قوة عاملة وقوة عالمة . ولك واحدة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم . والقوة العاملة أي (العقل العملي) مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية فيما

ينبغي أن يفعل ويترك . وبه تتعلق سياسة البدن ، وإليه تنشب الأخلاق .

والقوة العالمة أي (العقل النظري) وظيفتها إدراك الصور الكلية المجردة عن المادة . وللعقل النظري بالنسبة إلى الصور الكلية المجردة درجات مختلفة ، فأما أن يكون كالقوة المطلقة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال ، وذلك قبل أن يدرك شيئاً من المعقولات ، ويسمى حينئذ عقلاً هيولانياً . فإذا حصلت في العقل الهيولاني المعقولات الأولى ـ وهي المقدمات التي يقع بها التصديق من غير اكتساب ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وان الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية ـ التي يتوصل بها إلى اكتساب المعقولات الثانية ، فإنه يسمى حينئذ عقلاً بالملكة .

فإذا حصلت في العقل المعقولات الثانية ، إلا أنه لا يطالعها ولا يرجع إليها بالفعل ، بل تكون كأنها مخزونة عنده يطالعها بالفعل متى شاء فيعقلها ويعقل أنه يعقلها ، فإنه يسمى حينئذ عقلاً بالفعل . فإذا كانت الصور المعقولة حاضرة في العقل بالعقل ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ، فيسمى حينئذ عقلاً مستفاداً[1] .

أما ما يقوله ابن سينا عن النفس الناطقة واكتسابها للعلوم : هو أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم متفاوت ، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور ، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه ، أقوى . فإن كان ذلك الإنسان مستعداً لاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً . وهذا الاستعداد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم بل يكون شديد الاستعداد لذلك ، كأن الاستعداد الثاني حاصل له ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد ، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني (عقلا قدسيا) ، وهو من جنس العقل بالملكة ، إلا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك

---

(١) الادراك الحسي عند ابن سينا : نجاتي ـ ص ٣٤ ـ منقول عن الشفاء لابن سينا ج ١ ص ٣٤٣

فيه الناس كلهم ، ولا لبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً ، فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثله محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الإشارة إليه .

ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها انما تكتسب بحصول الحدالأوسط في القياس . وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول : فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس ، وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادىء التعليم الحدس . فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوث ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم . وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف . وأما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى .

وأما الكيف ، فلأن بعض الناس أسرع زمان الحدس . ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا ، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة . فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها ، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمباديء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء ، أما دفعة وأما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى . فان التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة . والأولى أن تسمى هذه القوة (قوة قدسية) وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية[1]

---

(١) ابن سينا ـ الشفاء ـ ج ١ ص ٣٤٩ ـ ٣٥١

أما جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء فلهم رأي آخر فيما يختص بالنفس الناطقة . فهم يرون : « أن للقوة المفكرة في الأنفس الإنسانية أفعالاً خيرة فاضلة ، تستغرق فيها أفعال سائر القوى ، وذلك أن أفعالها نوعان : منها ما يختص بمجردها ، ومنها ما يشترك مع قوى أخر ، فمنها الصنائع كلها ، فإنها مشتركة بينها وبين القوة المتخيلة ، وأما المعلومات فإنها مشتركة بينها وبين القوة الحافظة . وأما التي تختصها بالأفعال فالتفكر ، والروية ، والتصور ، والاعتبار ، والاختبار ، والتركيب والتحليل ، والجمع والتفريق ، والقياس ، ولها الزجر ، والكهانة ، والخواطر ، والإلهام ، وقبول الوحي والمنامات .

وتفصيل ذلك بالروية تدبير الملك وسياسة الأمة ، وبالفكرة استخراج الغوامض من العلوم ، وبالاعتبار معرفة الأمور الماضية من الزمان ، وبالتصور درك حقائق الأشياء ، وتأليف بعضها إلى بعض واستخراج الصنائع ، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة ، وبالقياس والبرهان درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان ، والجمع معرفة الأنواع والأجناس ، وبالفراسة معرفة ما في طبائع الناس والحيوان من الأمور الخفية ، وبالزجر معرفة حوادث الأيام ، وبالكهانة والنجوم معرفة الكائنات بموجبات أحكام الفلك ، وبالمنامات معرفة الإنذارات والبشارات ، وبقبول الإلهام والخواطر والوحي معرفة وضع النواميس الشرعية ، وتدوين الكتب الإلهية وبيان الحكمة التأويلية المكنونة ، والعلوم المكتومة التي لا يمسها إلا المطهرون من أدناس الطبيعة ، الذي هم الروحانيين ، الآخذون ذلك بالوحي من الملائكة المقربين ، وهم أهل البيت المعمور ، والرق المنشور ، واللوح المسطور ، نور النور .

بحيث قالوا : فافهم هذا الرمز وتدبر هذه الإشارة ، لعلك تصل إليها وتقدم عليها ، إن شاء الله .[1]

ثم نلاحظ بأن أخوان الصفاء لم يكتفوا بشروحاتهم هذه حول النفس

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

الناطقة بل قالوا : « بأن النفوس المتجسدة ، لما كانت ثلاثة أنواع ، فمنها النفس النباتية الشهوانية ، وعشقها يكون نحو المأكولات ، والمشروبات ، والمناكح ، ومنها النفس الغضبية الحيوانية وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الرياسة ، وطلب العز والمجد ، وحب السلاح والخيل ، وآلة الحرب ، والفتنة ، ومنها النفس الناطقة ، وعشقها يكون نحو طلب العلم والمعارف ، والبلوغ إلى علم الحقائق ونحو ذلك من اكتساب الفضائل .

وليس أحد من الناس يخلو من نوع من هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرناها ، فأما النفس النباتية فإن هذا العشق ملازم لها ، لا تخلو منه طرفة عين ، وهو موكل بها ، وشوقها إليه لا يهدأ ولا يفتر ، بل يوجد فيها دائمًا ، وبذلك يكون نمو الجسد ، وبقاؤه ، وكماله ، وتمامه ، فهذه قوة متصلة بها ، موجودة في جبلتها ، مركوزة في طبعها ، إذ به قوامها ودوامها ، فمتى أفرطت في ذلك كان به أيضاً هلاكها ، وذهاب جسدها ، وعدم وجودها ، وهذا عشق لازم لهذه النفس غير مفارق لها . وصح بهذا الاعتبار من هذا الوجه قول من قال : إن العشق مرض نفساني ، وهو محبة الأشخاص الحسنة من الولدان والجواري . . . وكل ما كان من ذلك فمن نوع هذه النفس . فإذا قدرت على ذلك ونالته ، فرحت . . . وسرت قواها نحو تناول اللذات ، وأتبعتها النفس الغضبية ، وساعدتها ، وآلفتها على ذلك ، وقويت بقوتها ، فإن مالت إليهما القوة الناطقة وخالطتهما في أفعالهما ، وصارت شيئاً واحداً ، ودخل الفساد عليهما ، ووصل العذاب إليهما ، وأظلمت على الناطقة سبلها وعوقتاها بأفعالها عن اللحوق بعالمها ، وبقيت مفارقة لها في عالم الكون والفساد .

فهذا العشق المرض النفساني ، والمرض سبب الموت ، والموت سبب العدم ، والبوار ، وتفرق الأجزاء . فمتى وصل هذا المرض إلى النفس الناطقة ، أماتها إذا غلب عليها ، وموتها هو انقطاعها عن اللحوق بعالمها[1] .

هكذا يرى جماعة اخوان الصفاء النفس حسب اعتقادهم الرباني الناهد

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٣١٦ ـ ٣١٧ ـ تقديم د . مصطفى غالب

إلى سبر أعماق الحقيقة ، واكتشاف ما تخفيه هذه الحقيقة من رموز وإشارات تقود النفس العارفة المكاشفة إلى الكمال والمثالية المطلقة .

ولهذا رأينا زيادة في الإيضاح وتعميمًا للفائدة أن نتطلع بشوق إلى آراء فيلسوف إسلامي كبير آخر هو أحمد حميد الدين الكرماني ـ حجة العراقين ـ لنأخذ من فلسفته العقلانية بعض من ومضاته الفلسفية حول النفس الناطقة التي يشرحها بنداً بنداً ، وتساءل عن أحوالها في هذه المرتبة فيقول : هل هي النفس الحسية بعينها التي فعلت مرتبها ؟ أم للانسان أنفس ثلاث نامية ، وحسية ، وناطقة على ما يقال ؟ وما هي : أجوهر أم عرض ؟ فإن كانت جوهراً فيلزمها ما يلزم الأجسام من الأعراض ، أم لها أعراض تخصها ؟ وما الذي يجري منها مجرى المادة ؟ وما الذي يجري منها مجرى الصورة ؟ .

ويجيب الكرماني قائلاً : « قد قلنا فيما سبق ما يكون التصور به واقعاً بأن نفس البشر لما كانت بما هي حسية لم تكن قائمة بالفعل فتكون نهاية تصير بها لغيرها من أنفس أنواع الحيوان التي هي لأجسامها في صلاحها كمال ، بل هي قائمة بالقوة وغاية يكون كمالها من قبل من هو في الرتبة فوقها لذاتها لا لجسم فتصير عقلاً قائمًا بالفعل ، ولم يكن لها ذلك الحد فتكون واقفة عنده بل تجاوزته بالتصور . ونقول إن المراد بقولنا ، الناطقة كون النفس فاعلة ما يقتضيه كمالها عاملة بأحكام الملة وسننها ، وأنها قد استغنت وارتقت منزلتها في الاكتساب من الأمور الحسية وصار بدل ما كان لها من الاكتساب من جهة المحسوسات ما تتصوره من جهة المعقولات ذواتها بذواتها الخارجة من عالم الطبيعة بكون المعقولات لها كالمحسوسات للحسية ، والأمر في كونها كذلك كالأمر في كونها حسية ، وذلك أن النفس في كونها حسية إذا لم تفعل في المحسوسات التي هي المعقولات بالقوة فتتقوى وتكتسب رونق القايم فيه بالفعل فهي قائمة بالقوة ، كالقوة الغاذية التي إن لم تفعل في الأغذية لا ينتفع بها ، فإذا فعلت فيها ، فصارت الأغذية مثلها وشبهها كانت كهي لها ونفذ فيها قواها فصارت شيئاً واحداً ، كذلك النفس الناطقة إذا لم تعقل المعقولات العاقلة لذاتها بذاتها فتشبه بها فتصير قائمة بالفعل ، فهي بعد قائمة بالقوة في

مرتبة النفس الحسية ، والمحسوس كما قلنا للنفس الحسية أمر به تصير النفس قائمة بالفعل فيه كالمقبول للنفس الناطقة ، وكما أن المحسوس والحس هما من قبيل الفعل غير متشابهين . كذلك المعقول والنفس الناطقة . وعند عقلها إياها يصيران متشابهين متواصلين فتقوم هذه كتلك قائمة بالفعل كهي متفردة عن الأمور الهيولانية عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها مخالفة للصور التي للهيولي التي يكون العاقل منه شيء ، والمعقول منه شيء اخر ، وتصير ذاتها في التفرد إلى الحد الذي تعمل في ذاتها فلا تحتاج إلى هيولي محسوس .

وفي الجملة فكما أن الصور الصناعية هي التي تجعل المواد التي هي مثل الخشب سريراً بالفعل ، فكذلك الصور العقلية هي التي تجعل العقل القائم بالقوة عقلاً بالفعل ، وعلى ذلك فغاية النفس الحسية التي هي عقل هيولاني وشرفها في فعلها في المحسوسات الموجودة خارجها التي هي محسوسات بالقوة بالأمور الموجودة لها أن تكون فاعلة في آثار تلك الصور المحسوسة التي تحصل في ذاتها بالإحساس مفردة عن موادها فتصير الذات القابلة لها واحدة قائمة بالفعل ، هذا حس الفعل ، وذاك محسوس بالفعل ، فتكون متخيلة وغاية ، هذه المتخيلة في كونها متخيلة فاعلة في آثار المحسوسات القائمة بالفعل في ذاتها أن تصير متصورة للمعقولات القائمة بالفعل المفارقة للمواد أولاً وذلك كمالها ، إلا أن النفس مادامت في مرتبة التخيل ، ولم تكن بعد مواصلة لما فوقها التي هي أول رتبة الناطقة فهي معدودة من الصور الطبيعية ولها تشابه ما بالعقول الخارجة التي هي الحروف العلوية ، كالأنواع المشتركة بين الجنسين في كونها مشابهة لهما فيما يقع فيه الشبه ، ولكن الأنواع بالمعاني فيما يشبه ما فوقها ، وهذه بالذات بحسب تهيئها للمشابهة الكلية لما فوقها وللمفارقة الكلية لما دونها من الطبيعيات ، ولا يخرجها هذا الشبه عن مرتبتها مادامت في رتبتها ألا الأمور التي تنقلها عنها ، فتصير بها عقلاً قائماً بالفعل ، مشابهاً لما واصلته من العقول الخارجة ، وتلك الأمور الناقلة إياها ألى هذه الرتبة التي لا بعدها غاية ، لا العلوم الإلهية وحدها التي تتعلق بالعبادة الباطنة بل والأعمال الشرعية النبوية التي تتعلق بالعبادة الظاهرة جميعاً المعرب عنهما في الكتاب الكريم بالتقوى الذي هو زاد النفس وقوامها وشرفها وجمالها وتاجها .

ولما كانت الحسية قائمة بالقوة فصارت بالمحسوسات القائمة بالفعل نفساً متخيلة ، وهي بالإضافة إلى ما فوقها قائمة بالقوة تصير بتصور المعقولات العاقلة ذواتها بذواتها قائمة بالفعل ، عاقلة مثلها وشبيهها . فكانت أنوار العقول المفارقة التي هي الملائكة المقربون جارية مجرى الخمير الذي يحصل في العجين ، فيجعله مثله لقيام مناسبة ومشابهة بين العجين والخمير ، ولو لم يكن ذلك لما كان أحدهما للآخر قابلاً ولا فاعلاً كما لا يوجد بين الخمير وبين سويق النبق لفقد المشابهة بينهما تشابه ، فلا يحدث فيه ما يحدث في العجين بخميره ، وإنما حدث في النفس هذا التشابه لكونها في كل فعل منها من الإحساس والتخيل الجامعين لأمور العبادتين جميعاً مكتسبة أمراً به يحدث الشبه والموافقة والكمال ، مثل الموجود في حال الدرهم المضروب والدينار من انتهائهما في قبول فعل صائغهما من عيار ووزن وسبك وطرق وتدوير وإحماء عن ذلك ، وتكون لهما في كل منها حال اكتساب وتهيأ إلى حد يكون قبل النقش في طبعهما بالسكة التي هما بها دينار ودرهم آخر ما يقبلانه تمامية لهما وتشابهاً . ولا يكون لهما ما يقبلانه بعده ، فكانت النفس الحسية التي هي عقل بالقوة كذلك تصير في انتهائها في قبول أنوار آثار الأجسام العلوية وتعليم الحدود في دين الله التي هي الفاعلة والمؤثرة فيها سلباً لرذائها بالأعمال المفروضة ، وإكساباً إياها المعارف التي ترد بالتخيل من قبل السنن النبوية التي لها في كل منها رتبة ترتقي إليها ، فتصير متشابهة لما فوقها إلى حد يكون تصورها ما فوقها من العقول المفارقة القائمة بالفعل ؛ التي بتصور أمورها تنال كمالها فتكون محيطة بذاتها عاقلة لذاتها آخر ما تتصوره تمامية لها فتكون مثلها وشبهها لا يبقى لها ما تتصوره بعدها .

فالنفس الناطقة في أفعالها من الإحاطة بكون الحق حقاً والباطل باطلاً ، من المعاني العلمية المتعلقة بالعبادة الباطنة ، والجميل جميلاً والقبيح قبيحاً ، من الأمو ر العلمية المتعلقة بالعبادة الظاهرة لا تتمكن إلا بحصول ما يجري منها مجرى الضوء من العين لها من جهة من به يتعلق كمالها من الحدود العلوية التي هي العقول التامة . والحدود السفلية الذين هم أولياء الله القائمون بأمره تعالى وهي العلوم الكلية التي تتعلق بالاقرار بها . وأن تجعل

الغرض المقصود في المعرفة والاعتلاق بها مثل الأمور الشرعية الفاعلة في النفس من الملائكة وحدود الله والعبادة الظاهرة والعبادة الباطنة ، ومعرفة الأدوار الكبار والصغار والحساب والثواب والعقاب ، والجنة والنار التي تجري مجرى العلم الضروري بأن ثلاثة وثلاثة ستة . وإذا حط من العشرة اثنان بقي ثمانية ، وإذا أضيف الى تسعة ستة كان خسمة عشر ، والقابل لذلك هو النفس الحسية ، فلا يحصل للنفس ذلك إلا بعد قبولها ما يجري منها مجرى الصورة التي هي مصير ذاتها ، ذات صورة مجردة من المحسوسات ، فيكون لها فكر فيها وهو التخيل ، ولا تحصل تلك الصورة في الذات إلا بمصادمة الحس محسوساته ولقاؤها ، ولا المصادمة إلا بالآلات المنصوبة المهيأة لذلك التي حصلت بواسطة المزاج الحادث فيه الحياة الحسية ، فيكون مصادمة الحس محسوساته في النفس ولقاؤهما قائمًا كالهيولى والمادة . ويصير الفكر أو التصوير الذي هو التخيل صورة لها . ثم يكون ذلك المتخيل المتفكر كالهيولى في قبول الصورة العقلية التي هي معرفة الملائكة المقربين ، فهي إذا بلغت هذه الرتبة صارت في أفق الملأ الأعلى وتسمى النفس الناطقة ، ولن تنال ذلك إلا بالأمور الشرعية والتدرج في الرياضة والعمل بالسنن الإلهية ظاهرة وباطنة . واذا تصورتها وعملت بها كما قلنا فلا يقال انها هيولى ، فانها قد انتقلت عن تلك الرتبة فتكون قائمة بالفعل لا تكترث بما نالها في جنب ما بلغته من رتبة الغناء والسعادة من الأمور المضادة لمصالح جسمها ، بل تعانده في شهواته وأحكام مزاجه وآرائه في أهوائه وتباينه مباينة الحبة المدرجة من العنب في طعمها حلاوة لأصلها الذي منه كان وجودها الأقرب الذي هو أصل العنقود ، فلا تكون أفعالها إلا ما يقتضيه كما لها خيراً ، وتكون من السعداء وممن لا يناله خوف ولا حزن وتكون بكونها قادرة على اصطياد المعارف من قبيل الموازنات منتهية في إيجاب الموجودات ، ولا وجود لها إلى الحد الذي لا تفوته معرفة الموجود فتكون ممن لا يناله خوف ولا حزن ، وعلى ذلك فنفس البشر نفس واحدة ، لا على ما يقال إن له أنفساً ثلاثاً : نامية ، وحسية ، وناطقة عاقلة ، فإنهم إنما قالوا ذلك من جهة ما ظهر لهم من أفعالها التي وجدوها منه . فباستمداده الغذاء الذي هو فعل الحياة النامية أوجبوا له نفساً نامية ، وبإحساسه وطلبه

الغذاء والملاذ الذي هو فعل الحيوان أوجبو له نفساً حسية ، وبتصوره وتعقله ورأيه وتمييزه الذي هو فعل العقل أوجبوا له نفساً ناطقة عاقلة . فقالوا إن له أنفساً ثلاثاً ، ولم يبينوا تلك . وهذه الأفعال له لا على أنه بالحقيقة ذو أنفس ثلاث كما قالوا ، بل له أفعال كثيرة بآلات كثيرة ويستحق بكل فعل منها إسمًا ، كما يقال للعابد لله إذا صلى مصلي ، فإذا صام صائم ، وإذا حج حاج ، وإذا زكى مزكي ، والفاعل لهذه الأفعال المتغايرة التي كان يكون مصلياً منها غير ما يكون صائمًا ، وما به يكون مزكياً غير ما يكون به حاجاً ، وهو واحد . كالنجار اذا نشر فهو ناشر ، واذا ثقب فهو ثاقب ، واذا نجر بالقدوم فهو ناجر ، وعلى ذلك فهو واحد . وآلاته كثيرة .

ولا يجوز أن يكون الفاعل لكل فعل من ذلك فاعلاً غير الآخر لما فيه من تكذيب الحس ، والنفس واحدة والأفعال مختلفة باختلاف الآلات المهيأة لها بحسب المقصود فعله . وهذه اذا فعلت فعلاً يعود بمصلحة البدن جملة بالمعدة والكبد والأعضاء الباطنة والخارجة ، ويقال ان لها القوة النامية ، فاذا فعلت بالعين والأذن والحواس ، وطلبت الملاذ يقال ان لها قوة حسية مدركة للمحسوسات قابلة نمواً كقبول النفس قوة حافظها بكونها كذلك ، وقوة فاعلة في غيرها بها صودفت الطبيعة بذاتها والنفس واحدة وليس فيها ما يكون مفرداً من الآخر .[1]

ويضيف قائلاً : فان قال قائل ان شرف الناطقة في كونها مصيبة في ظنها وبالغة نهايتها في فهمها وعلمها ويقينها ، كما أن خسيتها في كونها مخطئة في ظنها وبليدة في فهمها وفي جهلها المشتمل عليها وفي كدورتها ، وليس من هذه المعاني شيء معدود من شرف النفس الحسية وخسيتها موجباً بذلك أن النفس الحسية غير الناطقة ، قلنا إن في قولنا ما قلناه وجوب زوال حكم المعارضة اذ كان الرأي المصيب ومحاسن التمييز والأمور الشريفة تنتج لها بعد حين ورياضة واكتساب في حال نيلها كما لها وابتداء ظهوره فيها . والأمور الخسيسة هي لها

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٤٦٧ ـ ٤٧٢ ـ تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

من قبيل مزاجها وما تكتسبه بحكمه وطبعه إلى حين قيامها بالرياضة في إقامة أحكام العبادتين ظاهراً وباطناً وذلك من قضايا كونها قائمة بالقوة ، وليس ذلك مما يوجب نفسين أو ينقض ما بنيناه .

على أن الرأي الصادق والتمييز الصحيح والظن المصيب والرأي الأصيل من قضايا التخيل . والتخيل بالحقيقة لن يكون إلا من الإحساس ، والإحساس يتعلق بالنفس الحسية ، واذا كان الظن المصيب والرأي الأصيل من الاحساس ، والاحساس من النفس الحسية فلم لا يجوز ان تكون هذه النفس الحسية التي لها التمييز والرأي المصيب هي بعينها النفس الناطقة لكنها قد اكتسبت من خارجها ما صارت به قائمة بالفعل فاعلة بما توجبه ذاتها بحسب الاكتساب فتكون كالطلح الملقح من خارجه بما هو من جنسه فصار تمراً قائمًا بالفعل . ولو لم يلقح لما جاء منه شيء ، فالنفس واحدة ومراتبها في اكتساباتها كثيرة[1] .

وهي جوهر ، وكونها جوهراً من وجهين اثنين : أحدهما من قبيل الجاري منه مجرى الحامل ، والآخر من قبيل ما يجري منه مجرى المحمول ، فأما من جهة ما يجري منه مجرى المحمول فمعلوم أن ما كان موجوداً أن وجوده لأمر أوجبته الحكمة ، والا كان باطلاً وجوده ، ثم معلوم أنه موجود لنفس البشر من المعارف باكتسابها بما لا تحتاج إليه في حفظ جسمها وطلب المصالح مثل الإحاطة بالعلل والمعلولات والعلم بكيفية الجواهر والأعراض وغير ذلك . فثبت كون ما كان موجوداً هو لأمر توجبه الحكمة ، وكون ما لا تحتاج النفس إليه في حفظ جسمها وطلب مصالحها موجوداً لها يوجب أن الموجود لها من ذلك لمعنى هو لغير جسمها ، اذ لو كان لأجل جسمها لشاركته البهائم والسباع فيه . ونجدها خالية مما هو دون ذلك فضلاً عنه ،[2] واذا ثبت أن الموجود لها من ذلك المعنى هو لغيرجسمها لم تكن تلك المعارف الموجودة بعد اكتفاء جسمها بما يحصل لها أولاً من المعرفة بمصالحه الا لنفسها ، واذا لم تكن

---

(١) راحة العقل ـ ص ٤٧٥

(٢) راحة العقل ـ ص ٤٧٦

لجسمها فهي لذاتها ، وهي واردة عليها من خارجها ، مقبولة في ذاتها طارئة عليها فهي قابلة لها ، وشرط القابل أن يكون جوهراً فهي جوهر .

وأما من جهة ما يجري منه مجرى الحامل فمعلوم أن الموجود الأول عن المتعالي سبحانه الذي هو العقل الأول هو نهاية أولة للموجودات ، وكونه نهاية أولة لا يتقدم عليه شيء فيكون به لا نهاية يوجب كونها جوهراً ثابتاً . وذلك أنه لو كان في وجوده عن المتعالي سبحانه عرضاً لاحتاج في وجوده إلى محل يكون منه بمنزلة المادة لحفظ وجوده ، ولكان الأمر في وجود المحل له ولا وجوديته على وجهين موجبين كلاهما بطلان كونه عرضاً ، فأحدهما أنه لو كان المحل موجوداً لكان متحيزاً في الوجود قديماً فيما لم يزل كما يقول القائلون بقدم الخمسة ، ولكان لا يكون بأن يكون محلاً أولى عنه وجد العرض ، بل لا يكون أحدهما بأن يكون فاعلاً أولى من الآخر . ولكان ذلك يوجب اختصاص كل منهما بما لا يختص به الآخر ، ولكان يوجب الاختصاص تقدم ما يكون مخصصاً عليهما ، ثم يكون الكلام عليه وعلى ما يكون محلاً كالكلام عليهما الذي يوجب تقدم مخصص إلى ما لا يتناهى الذي هو موجب لا وجودية الموجودات التي وجودها ناطق ببطلان مالا يتناهى . وببطلان مالا يتناهى موجب لا وجودية للمحل ، وموجب لا وجودية للمحل كونه جوهراً ثابتاً لا عرضاً .(1)

ويذهب إلى كون الناطق الذي هو الإنسان بالحقيقة جامعاً لمراتب النبوة والخلافة والإمامة ، بأن نفس الإنسان واحدة جامعة لمراتب ثلاثة من حدود الله المعلمين ، النامية والحسية والناطقة . وكون الترتيب في الدعوة أن يكون المؤمن أولاً يشتغل بتعليم العبادة الظاهرة التي تجري مجرى المحسوسات ويقيم فرائضها وسننها ، ثم يكون منتقلاً إلى معرفة تأويلاتها التي فيها معروفة حدود دين الله تعالى ، بأن النفس فاعلة بالمحسوسات أولاً حتى تتصورها ثم تكون مفكرة فيها لتعرف كيفيتها وماهيتها ومتخيلة . وكون الترتيب في دار الدين أن

---

(1) راحة العقل ـ أحمد حميد الدين الكرماني ـ ص ٤٧٦ ـ ٤٧٧ تقديم الدكتور مصطفى غالب

يكون المؤمن بعد معرفته بتأويلات أوضاع العبادة الظاهرة على كونه مقيمًا على حفظ رسومها وسننها بالعمل موازناً ما عرفه من ذلك بالجسمانيات لينتج منها وجوب وجود ما غاب[1] عن الحواس من الملائكة المقربين ومعرفة منازلهم ، بأن النفس المتخيلة توازن الصور وتقابلها إلى أن تنتهي إلى تصور المعقولات بأشكالها من الجسمانيات . وكون أهل العبادتين جاري مجرى القابلين وما يعلمون من أمور أديانهم جارياً مجرى المقبول ، بأن الذي يجري من النفس مجرى المادة في القبول هو ذاتها الموجودة من عالم الطبيعة ، والذي يجري مجرى الصورة ما تؤخذ به وتعلمه وتتصوره .

عودة النفس إلى الكل

من الأمور المؤكدة لدى كافة الأديان السماوية ، أن النفس الإنسانية بعد تركها الجسد الذي تعيش فيه تعود إلى عالمها الذي هبطت منه عندما دخلت الجسد لتحاسب على ما قامت به في عالم الكون والفساد ، وهذا ما يعرف بالحساب والعقاب ، أو البعث والقيامة ، لذلك يقتضي الأمر أن نستعرض بعض الآراء المتعلقة بهذا الموضوع فنبدأ بما يقوله الغزالي في نقاشه الفلسفي الذي تعرض فيه لآراء الفلاسفة في بعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والنار ، والحور العين وسائر ما وعد به الناس ، لأن ما ذهبوا إليه حسب رأيه يخالف الإسلام من جملته .

فهم يقولون : إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً أما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها وأما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمة ، ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً وقد ينمُحي على طول الزمان .

وفي اعتقاد هؤلاء الفلاسفة أن طبقات الناس تتفاوت في المراتب الدنيوية ولذاتها تفاوتاً غير محصور . واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية ،

(١) راحة العقل - ص ٤٨٣

والألم السرمدي للنفوس الناطقة الملطخة ، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال والعلم والزكاء بالعمل .

ووجه الحاجة إلى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات ، كما أن القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة ، وكذلك سائر القوى . وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات ، البدن وشواغله وحواسه وشهواته . والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذة النفس .

ويرون أن اللذات الدنيوية حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية ، ويستدلون على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمانية بأمران : أحدهما أن حال الملائكة أشرف من حال البهائم وليس لها اللذات الحسية ، وانما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي خص بها في نفسها ، في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من رب العالمين في الصفات ، لا في المكان وفي رتبة الوجود . فإذا الموجودات حصلت من الله على ترتيب وبوسائط ، فالذي يقرب من الوسائط رتبته محالة أعلى .

ولكن الغزالي يعترض على هذه الآراء فيقول : « أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع ، فانا لا ننكر أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنا عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس ، وانما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل .

ولكن المخالف للشرع منها انكار حشر الأجساد ، وانكار اللذات الجسمانية في الجنة ، والآلام الجسمانية في النار ، وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن . فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية ، وكذا الشقاوة . وقوله : « لا تعلم نفس ما أخفى لهم »[1] ، أي

(١) سورة السجدة ٣٢ آية ١٧

لا يعلم جميع ذلك . وقوله : « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت » . فكذلك وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها ، بل الجمع بين الأمرين أكمل ، والموعود أكمل الأمور ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

وفي مواقف أخرى يرد الغزالي على هؤلاء الفلاسفة الذين يردون النفس إلى بدن إنساني في أي مادة كانت وأي تراب اتفق . ويعترضون بدورهم على القائلين بهذا الرأي باعتباره التناسخ بعينه ، الذي رجع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول . فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ كما يقول الغزالي يدل على بطلان هذا المسلك . والاعتراض هو أن يقال : بم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد الموت ؟ وهو جوهر قائم بنفسه ، وان ذلك يخالف الشرع . بل دل عليه الشرع بقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم »[1] . وبقوله عليه السلام : أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش ، وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر وغيره ؟ وكل ذلك يدل على البقاء .

نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن . وذلك ممكن بردها إلى بدن ، أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول ، أو من غيره ، أو من مادة أستؤنف خلقها . فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ يتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن ، وتبدل الغذاء ، ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه ، فهذا مقدور لله ، ويكون ذلك عوداً لتلك النفس ، فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة ، وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً .

---

(١) سورة ٣ اية ١٦٩.

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية ، وكون المواد متناهية محال لا أصل له فانه بناء على قدم العالم ، وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم ، فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليس أكثر من المواد الموجودة ، وان سلم انها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع ، وانكاره انكار لقدرة الله على الإحداث .[1]

وأما احالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء ، فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً ، وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم ، فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم .

بعد هذا النقاش بين الأدلة الفلسفية التي قال بها بعض الفلاسفة ، وبين اعتراضات الغزالي عليها وتفنيدها ، نرى لزاماً علينا أن نستعرض آراء فيلسوف آخر له قيمته الفلسفية وهو المعلم الثاني الفارابي .

وعندما يتحدث الفارابي عن النفس ومصيرها يقول : « وقد ظن أكثر الناس من هذه الأقاويل ، ظنوناً مجاوزة عن الحد . أما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن ، فقد أفرطوا في تأويل هذه الأقاويل وحرفوها عن سننها ، وأحسنوا الظن بها ، أن أجروها مجرى البراهين ، ولم يعلموا أن أفلاطون انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح أمر خفي بعلامات ودلائل . والقياس بعلامات لا يكون برهاناً ، كما علمناه عن الحكيم أرسطو في « أنولوطيقا الأولى والثانية » . وأما المدافعون لها فقد أفرطوا أيضاً في التشنيع ، وزعموا أن أرسطو مخالف له في هذا الرأي ، وأغفلوا قوله في أول كتاب « البرهان » حيث ابتدأ فقال : « كل تعليم وكل تعلم فإنما يكون عن معرفة متقدمة الوجود . ثم قال بعد قليل : وقد يتعلم الانسان بعض الأشياء وقد كان علمه من قبل قديماً ، وبعض الأشياء تعلمها ، يحصل من حيث تعلمها معاً ، مثال ذلك : جميع الأشياء موجودة تحت الأشياء الكلية[2] .

(١) في سبيل موسوعة فلسفية ـ الغزالي ـ ص ١٦٣ ـ ١٦٧ تأليف الدكتور مصطفى غالب

(٢) الفارابي ـ الجمع بين رأي الحكيمين ـ ص ٩٨

فليت شعري ، هل يغادر معنى هذا القول ما قاله أفلاطون شيئاً ، سوى أن العقل المستقيم والرأي السديد ، والميل الى الحق ، والانصاف معدوم في الاكثرين من الناس ! فمن تأمل حصول المقدمات الأولى وحال التعليم تأملاً شافياً ، علم أنه لا يوجد بين رأي الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة . ونحن نومىء إلى طرف منه يسير بمقدار ما يتبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه .

ثم ينتقل الفارابي الى الثواب والعقاب فيقول : لا يرى بعض المعترضين أن أرسطو وأفلاطون لا يعتقدان بالثواب والعقاب . فيرد عليهم الفارابي معتمداً على ما تركه أرسطو إلى والدة الاسكندر في رسالته التي تحدث فيها عن الثواب » ولنصغي إلى الفارابي ماذا يقول : « ومما يظن بالحكيمين ، أفلاطون وأرسطو أنهما لا يريانه ولا يعتقدانه ، أمر المجازاة والثواب والعقاب ، وذلك وهم فاسد بهما .

فإن أرسطو صرح بقوله أن المكافأة واجبة في الطبيعة ، ويقول في رسالته التي كتبها إلى والدة الاسكندر حين بلغها بغيه ، وجزعت عليه ، وعزمت على التشكك بنفسها . وأول تلك الرسالة : فأما شهود الله في أرضه التي هي الأنفس العالمة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضيين . وأما الآثار الممدوحة فقد رسمت له في عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس ، بين مشارقها ومغاربها . ولن يؤتي الله أحداً ما أتاه الاسكندر ، إلاّ من اجتباء واختيار ، والخير من اختاره الله تعالى . فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل وأحسنهم ذكراً وأحمدهم حيوة ، وأسلمهم وفاة .

يا والدة الاسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسبن ما يبعدك عنه ، ولا تجلبي على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء في زمرة الأخيار ، واحرصي على ما يقربك منه ، وأول ذلك توليتك بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل زيوس .

فهذا وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة على أنه كان يوجب

المجازاة معتقداً . وأما أفلاطون فقد أودع كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ، والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ، خيرها وشرها[1] .

وأما الفيلسوف الشيخ الكبير ابن سينا فله رأي واضح في خلود النفس ، وعودتها الى الكل حيث يقول معتمداً على ما ورد في القرآن الكريم ومنطلقاته من الآية الكريمة : « يا أيتها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي »[2] .

فمن هنا نرى بأن الحكيم الكبير ابن سينا عنده أن علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتعرّف وقيادة ، كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم في هذه العلاقة تابعاً للنفس منفصلاً عنها ، وهو مع ذلك باقٍ وموجود بعد الموت ؛ كان من الأولى أن يبطل وجود النفس بمفارقة البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها ومبدعها . يدل على ذلك أيضاً أن الجسم في حالة النوم يتعطل عن الحواس والادراكات ويصبح كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان في نومه يرى الأشياء ويسمعها ويدرك الغيب في المنامات الصادقة مما يدل على أن النفس غير محتاجة إلى هذا البدن ، بل هي تضعف بوجودها فيه وتتقوى بفقدها له ، فإذا انحل الجسم وتلف ، تخلصت النفس من ربقة الجسم وصعدت إلى بارئها[3] . فالنفس لا تنتمي إلى عالم الكون والفساد ، وإنما تنتمي إلى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد . ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب ، لا تتركب من الأجزاء ، ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة . وما دامت النفس بسيطة فهي لا تقبل الفساد ، لأن الفساد معناه انحلال التركيب[4] .

لقد استطاع ابن سينا أن يبرهن عن طريق التحليل والمطابقة على

---

(١) الفارابي ـ الجمع بين رأي الحكيمين ـ ص ١١٠

(٢) سورة الفجرآية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) ابن سينا ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ـ ص ١١ ـ ١٢

(٤) ابن سينا ـ النجاة ـ ص ١٨٥

روحانية النفس الانسانية عن طريق إدراكها للمعقولات كون طبيعتها تختلف عن طبيعة البدن ، كما وان وظيفتها تختلف عن وظيفته ، لذلك يرى : أنها لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً . أما لأنها لا تموت بموت البدن فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فأما أن يكون تعلقه به تعلق المكافىء في الوجود ، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود ، وأما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان[1]

ولابن سينا ثلاث فرضيات يناقشها برأيه الخاص فيقول :

١ ـ ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافىء في الوجود ، يكون كل واحد منها جوهراً ، فاذا فسد أحدهما بطلت الإضافة بينهما ، وهي إضافة عارضة ، وبقي الجوهر الآخر .

٢ ـ ان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فيكون البدن علة النفس . ويعتمد على أربعة علل هي :

العلة الأولى : ـ اما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود ، وهذا مستحيل ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً ، وانما يفعل بقواه التي هي من النفس .

العلة الثانية : ـ اما أن يكون البدن علة قابلية للنفس ، وذلك محال أيضاً ، لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، فلا يكون اذن البدن متصوراً بصورة النفس .

العلة الثالثة : ـ أما أن يكون البدن علة صورية للنفس ، وهذا يستحيل إذ أن النفس هي التي تعطي الصورة للبدن .

العلة الرابعة : ـ أما أن يكون البدن علة كمالية للنفس وهذا أيضاً

---

(١) النجاة ـ ابن سينا ـ القسم الثاني ـ المقالة السادسة ـ الفصل الثالث عشر .

مستحيل إذ أن الأمر عكس ذلك ، فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية .

٣ ـ ان كان تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود ، فأما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل في هذه الحالة أن يتعلق وجود النفس بالجسم ، إذا انها تكون قد تقدمت الجسم في الزمان ، أي وجدت قبل الجسم ، وهذا مستحيل ، وأما أن يكون التقدم في الذات بمعنى أنه إذا وجدت الذات المتقدمة استفاد عنها الجسم وجوده ، وهذا مستحيل . اذ أن البدن لا يبقى ما بقيت النفس ، بل ينحل .

ويخلص ابن سينا إلى أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن ، بل يكون تعلقها في الوجود وفق المباديء الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل ، وهي العقول المفارقة والنفس الكلية . فالنفس صادرة عن العقل الفعال واهب الصور ، وهو جوهر عقلي أزلي باقي . ويبقى المعلول ببقاء علته .(١) ولما كانت النفس جوهراً بسيطاً ، والبسيط لا ينحل ولا يعدم(٢) إذن النفس خالدة مصيرها لا يتبع مصير البدن المركب والقابل للانحلال .

ثم فهي قوة(٣) من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فإن كانت مجردة بذاتها فذاك وان لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء . أما معاد النفس إلى الكل عند ابن سينا فهو على جهتين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد . وهذا المعاد البدني لا سبيل إلى اثباته الا عن طريق الشر ، وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، غاية ما هناك أنه يرى أن

---

(١) ابن سينا ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة ـ ص ١٣ .

(٢) لا ينحل ولا يعدم : لأنه جوهر نوراني أزلي ، كأزلي الكل ، لأنه جزء منه ثم يعود إلى الكل الذي انبثق منه .

(٣) ابن سينا ـ النجاة ـ ص ١٦٥ .

العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ويطلب منا الإيمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها . وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني[1] .

الثاني : المعاد المدرك بالعقل والدليل وهو المعاد النفساني . وهذا المعاد وإن كان العقل يثبته فإن النبوة والشريعة لا تنفيه ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضاً . فمعاد النفس الإنسانية مصدق بالشرع والعقل جميعاً[2] .

ثم ان ابن سينا يقسم الأنفس البشرية إلى ثلاثة أقسام من حيث الأفعال هي كما يلي :

١ ـ أما أن تكون النفس كاملة في العلم والعمل ، أما العلم فهو البحث في ماهية الوجود والموجودات وعللها وأسبابها ، وما يماثلها ويوافقها من عالم الأفلاك والأجرام ، وادراك حقائق العقول وجواهرها العرفانية . أما العبادة العملية فهي القيام بالتكاليف الدينية الظاهرة وفق نصوص الشريعة الإسلامية .

٢ ـ اما أن تكون النفس ناقصة في العلم والعمل . ويعني هذا إهمال العبادتين العلمية والعملية والانحراف عن الطريق الحقاني .

٣ ـ اما أن تكون النفس كاملة في أحدهما ناقصة في الآخر ، أعني اما ان تكون عالمة بالحقيقة ولكنها غير عالمة بمقتضاها ، أو تكون من طبيعتها ميالة إلى عمل الخير دون أن تدرك حقيقة الأمور العقلانية الإبداعية .

ويرى ابن سينا أن هذا التقسيم ينسجم مع ما ورد في القرآن الكريم ، حيث يقول سبحانه وتعالى : « وكنتم أزواجاً ثلاثة . فأصحاب الميمنة ما أصحاب الميمنة . وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشئمة »[3] ثم قال :

---

(١) ابن سينا ـ الشفاء ج ٢ ـ ص ٤٢٣

(٢) ابن سينا ـ النجاة ـ ص ٢٩١

(٣) سورة الواقعة آية ٧ ، ٨ ، ٩ .

« والسابقون السابقون هم المقربون »[1] .

وبعد هذا يشرح ابن سينا هذا التقسيم الثلاثي فيقول : « أما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ، ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم . أما أصحاب الميمنة ، وهم الكاملون في العمل الناقصون في العلم ، فإنهم في المرتبة الوسطى - بين السابقين وأهل المشأمة - انهم يتصلون بنفوس الأفلاك ويتطهرون عن دنس عالم العناصر ، ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله ، كما قال النبي (ص) : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . وهؤلاء على مر العصور يلحقون بالسابقين .

أما أصحاب الشمال ، فهم الناقصون في العلم والعمل ، أو الكاملون في العلم الناقصون في العمل . وهم في المرتبة السفلى ، المنغمسون في بحور الظلمات الطبيعية .

وأما العلاج الفعال لشفاء النفوس المريضة لانفعالها في الشهوات الدنيوية باعتقاد الفلاسفة الكبار كابن سينا فهي : اعتمادها على البحث والاستقصاء حول العلوم الحكمية العرفانية الناهدة إلى نقل النفس من حد القوة إلى حد الفعل حيث السعادة والهناء السرمدي . قد يقولون أن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل هذا الشيء باتصالها بالعقل الفعال ، وهذا حق . قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير أيضاً العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين أن يجعلوا الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء ، أو يجعلوه متصلاً بكليته بحيث تصير النفس كاملة واصلة إلى كل معقول - وكلا الفرضين باطل - على ان الاحالة في قولهم أن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصورونه قائمة [2] .

---

(١) سورة الواقعة آية ١٠ ، ١١ .

(٢) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات - ص ١٨٠

ومن هذه المنطلقات السينوية نتسلل بخفة إلى الداعي الكبير أبو يعقوب السجستاني الذي عالج مشكلة تتعلق بعودة البشر إلى ثواب أبدي نتيجة لما فعلوه في عالم الكون والفساد حيث يقول : « ان لم يكون للبشر عود إلى ثواب أبدي لمن أحسن ، أو لزوم عقاب لمن أساء ، فما أحق خلقه هذا العالم ـ من السماوات والأرض وما بينهما ـ بأن يسمى لعباً وعبثاً ، اذ لم يحصل مما أخرجه العالم بتدبير الصانع والأفضل للمسيئين على المحسنين ، إذ قد يوجد بعض المسيئين الظالمين في رغد من العيش ، وفي رفاهة أيام كونهم في العالم . وبعض المحسنين المظلومين في ضيق وضنك ، ثم تستوي أحوالهم عند مفارقتهم هذا العالم في أن لا ثواب للمحسن منهم ، ولا عقاب للمسيء . وحاشا لحكمة الله جل وعلا من أن تؤدي من نفسها هذا المحال العظيم . وقد عظم الله جل جلاله ، خلقه السماوات والأرض عن مثل هذه الأفعال بقوله تعالى : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين . وما خلقناهما إلا بالحق »[٢] . يعني ما خلقناهما إلا ليصل حق المحسن وحق المسيىء اليهما في دار الجزاء . وان نظر العاقل في ارتقاء نوع الإنسان على حالته في العالم الجسماني ، والأجرام العلوية على حالتها ، دائماً تخرج الأشخاص المختلفة بالعدد المتفقة في الصور ، لبان عنده وظهر أن لهذه الأشخاص حاصلاً يرجع إلى ثواب أبدي ، والا فما الفائدة في اخراج أشخاص متواترة دهراً بعد دهر ، ولا يحصل منها بقاء ؟ الا أن يقول قائل : ان الفاعل في اخراجها جر منفعة ، أو دفع مضرة . والفاعل الذي يجر منفعة ، ويدفع عنها المضار ، ناقص غير تام .

وصانع هذا العالم ، متعال منزه ، عن جر المنافع ، ودفع المضار ، إلا على السبيل المذكور في الإنجيل الذي يقول : ان الرب يجمع الأبرار والفجار في موضع واحد ، فيقول للأبرار : نعم ما فعلتم وصنعتم بمكاني ، كنت جائعاً فأطعمتوني ، وكنت عطشاناً فسقيتموني ، وكنت عرياناً فكسيتموني ،

---

(١) كتاب (الينابيع) السجستاني ـ ص ١٦٤ ـ ١٦٥ ـ تحقيق وتقديم د . م غالب

(٢) سورة ص ، آية ٤٤

وكنت محبوساً فـأطلقتموني . فيجيبونه فيقـولون : ربنـا ! متى كنت جائعـاً وعطشاناً ومحبوساً ، فأطعمناك وسقيناك وكسوناك وأطلقناك ؟ فيقول الله لهم : صدقتم ، ولكن كل ما صنعتم بأنفسكم فقد صنعتم بي . ثم يقول للفجار : بئس ما صنعتم بمكاني . كنت جائعاً ، فلم تطعموني الى أخره . فيقولون : ربنا ! متى كنت كذلـك ؟ فيقول : نعم صـدقتم ، ولكن كل ما لم تصنعوه بأنفسكم فكأنكم لم تصنعوا بي .

ويشبه أن تكون هذه المخاطبة من النفس الكلية مع الجزئيات في هذا العالم ، لأنها لا تبلغ شيئاً من مرتبتها الا بما اكتسبت الجزئيات في هذا العالم من الفوائد العقلية بوسائط المحسوسات . فقد أعلمنا الله كيفية بعث النفوس في دار المعاد بقوله : « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذ أنتم بشـر تنشرون »[١] .

وليس بين التراب والحسية في الظاهر مناسبة ولا مشاركة يوقف عليها إلا أن تظهر صورة حساسة متنفسة . فاذا أمكن الصورة الحساسة المتنفسة كونها من التراب اليابس الذي لا حياة فيه ، ولا نور ولا ضياء . مبعث الصور الخفية من العلم البارق اللامع في النفس الناطقة أولى وأخرى ، لما بين هذه الصور الخفية وبين العلم من المناسبة والمشاكلة من جهة النور والضياء والحياة ، إذ لا شك أحد أن العلم هو الحياة ، وان الحي يصير ميتاً بانقطاع العلم عنه .

واذا كان العلم هو الثواب في دار الفناء الذي هو ليس من معدنه ، ولا من سنخه ، فهو ـ أعني العلم ـ في عالمه ومعدنه أولى أن يكون ثواباً وجزاء . فإذا للبشر عود إلى ثواب أبدي أزلي[٢] .

وأيضاً فانه ليس في العالم شيء أجمع للصلاح من اثبات المعاد ، ولا يمكن أن يكون شيء جمع صلاحاً لا ثبات له ، فضلاً عن الذي جمع المصالح

---

(١) سورة مريم آية ٣٠

(٢) (الينابيع) السجستاني ـ ص ١٦٦ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

كلها . فان قال قائل : وما اثبات المعاد من جمع المصالح ؟ يقال له : سكون أهل العلم ودفع بعضهم من بعض من جهة الرغبة والرهبة ، فانه لولا خوف المعاد لهلك الحرث والنسل .

فإن قال قائل : فإن ذلك ضرب من السياسة ، يقال : ان الوعيد وعيدان ؛ وعيد جسماني ، ووعيد روحاني . فالجسماني للملوك والأبدان . والروحاني للأنبياء والأرواح . ولا يمكن أن يوعد الجسماني إلا بما يثبت عنده كيفيته من ضرب وحبس ، وما أشبهها . وان ظالماً لم يثبت عنده لم ينزجر ، فكيف يوعد النفس بشيء تنزجر عنه وهو غير ثابت ، فصارت النفس أجهل من البدن ؟ كلا ! بل انما انزجرت النفوس عن الإساءة والظلم لثبات ما في غريزاتها من اثبات المعاد ، والثواب للمحسنين ، والعقاب للمسيئين .

وينقلنا السجستاني إلى مكان آخر ليعرفنا بكيفية معرفة البعث فيقول : « إن كان الله تعالى ذكره يرضى من إيمان العبد بالقول المحض دون المعرفة والعلم ، فما أشبه ايمان أهل الظاهر برضى الله عز وجل ، وخاصة في البعث . فإن ايمانهم به كما قال الله تعالى ذكره : « يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم » .[1] وكما قال الله تعالى : « قالوا آمناً بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم »[2] لأن أهل الظاهر يقولون بألسنتهم : إن الله يبعث الأموات ، فإذا رجعوا إلى قلوبهم وجدوا قلوبهم خالية عن معرفته والوقوف عليه ، فإنهم يقولون : إن الله يجمع العظام البالية المتبددة المتمزقة التي انتشرت في الأقطار ، واضمحلت عن الآثار بنفخ ملك في قرن فإذا طولبوا بالبرهان عليه ، وعلى كيفية هذا الفعل البديع الذي لم تأت به فطرة ، حولوه على قدرة الله . فسبحان الله وتعالت قدرته عن مثل هذا المحال ، ويحكم حتى ضاقت خزائن الله عن إحياء الموتى حتى اشتغلت قدرته في جمع الأجزاء المتبددة لإحياء الموتى ؟ أم لأية علة وجب بعث الخلق في ساعة واحدة ، وقد تفاوتت خرجاته ؟ . ولم لا تتفاوت البعثات ، كما تتفاوت الخرجات ؟ ولعل البعث قد

(١) سورة آل عمران آية ١٦٧

(٢) سورة المائدة آية ٤١

ظهر مرلراً ، وأنتم عنه ساهون ، ولم إذا نزهنا قدرة مبدعنا عن المحالات ، والممتنعات ، وعرفنا البعث موافقاً لما في الفطرة ، تسموننا منكرين بالبعث ؟ . فأنتم أشد إنكاراً للبعث منا ، إذ أنكم لم تعرفوه ، إن أصل الإنكار من المنكر ، والمنكر ما تنكره العقول ، وتنفر منه النفوس ، اذ لو بعث الله تعالى ذكر الميت كما أماته ، وكما كان أيام حياته بأعضائه وأحواله وأركانه وهيأته . أليس بواجب أن يلحقه ما كان يلحقه حينئذ ؟ وإذا لحقه ما يتبعه من الأكل والشرب والنوم واللباس ، وإذا تبعته هذه الأشياء تبعه الهرم والشيخوخة والمرض والموت والغناء . وإذا لزمته هذه الأشياء لم يكن للمثاب وللمعاقب بقاء على حالتها . وإذا ارتفع البقاء عن المثاب والمعاقب لم يكن الوعد والوعيد ببالغين في القوة ، فليس المثاب والمعاقب إذاً بفانيين ، بل هما باقيان[1] .

وإذا لزم المثاب والمعاقب البقاء ، بعد عنهما الهرم والشيخوخة والمرض والموت ، وإذا بعدت عنهم هذه الأشياء استغنينا عما يتقدمهما من الطعام والشراب واللباس والنوم ، واذا استغنينا عما يتقدمهما من الطعام والشراب واللباس والنوم لم يكن بعث الأموات إذا كما كانوا أيام حياتهم .

ويقال لهم ما قصدكم في القول باحياء الشخص بعينه المتبددة أجزاءه المتلاشية أعضاءه ولا يجوز إحياءه من وجه آخر يكون أقرب إلى القدرة ، وأبعد من العجز بما وصفتموه ؟ فان ركب المعاصي وعمل الطاعات تلزمه العقوبة والثواب ، ليكون الجزاء عدلاً ، فيقال لهم ان الله تعالى ذكره ذكر في كتابه أنه يعذب من يركب المعاصي من الأشخاص في قوله : ﴿ **إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب** ﴾[2] . فأخبر جل ذكره أن ذوق العذاب إنما هو للأرواح بقوله : جلودهم . . . فهي إشارة إلى معنى غير الجلود ، وبالبدل من الجلود المنضوجة غيرها وهي لم تركب معصية ، فإذا جاز تعذيب الله الجلود التي لم

---

(١) كتاب الإفتخار ـ للداعي السجستاني ـ ص ٨٥ ـ ٨٦ ـ تحقيق وتقديم د . م . غالب

(٢) سورة النساء آية ٥٥

تركب المعاصي للحوق المعصية بالأرواح المنحصرة في الجلود ، جاز أن يبعث الله الإنسان لا من جلوده وعظامه ، ولحومه ، التي كانت له وقت حياته . ثم الذي يلحق المبعوث من ثواب وعقاب لاحق بهوية الإنسان الذي هو الجوهر الباقي .

وأيضاً فإن وجدنا الصناع الذين قدرتهم ناقصة عن الكمال إذا صنعوا شيئاً ما من ابتناء دار ، أو إيجاد باب ، أو صياغة منطقة ، أو كتابة كتاب ، وظهرت صور صناعتهم ، وتمكنت صورها من أنفس الصناع ، متى دخل الفساد عليها من هدم الدار ، وخرق الباب ، وإذابة المنطقة ودرس الكتاب . واذا أراد الصناع أن يحدثوها من الرأي بقوة علمهم ومهارتهم بالصناعة ، فانهم لا يكترثون بالمواد التي منها صنعوا صناعاتهم أولاً ، ولا يبالوا اتخذوها من تلك المواد بعينها ، أو من مواد أخرى ، بعد أن قدروا على إظهار صناعاتهم موافقة للصناعات الأولى . فإذا حدث البناء الدار المنهدمة بعينها وصورتها ، وان بناها من طين آخر وآلات أخرى ورآها في الحالة الأولى فلم يشك فيها أنها تلك الدار بعينها . وليست المادة الأخرى بمانعة للناظرين عن توهمها كما كانت .

وهكذا الباب والمنطقة والكتاب ، فلما لم يمتنع توهم الصناعات المحدثة بأنها هي الصناعات المتقدمة مع نقصان قدرة الصناع ، فكيف يتوهم على القادر الحكيم التام القدرة اذا أراد إحياء الأشخاص المتبددي الأجزاء ، انه متى أحياها من مادة أخرى وأصل آخر ملائمة للقدرة التامة أن تكون للأشخاص في حال إحيائها غير الأشخاص المنقرضة من أجل تغاير المواد ؟ فقد صح أن الله يحيى الموتى ، ويبعثهم لا من عظامهم وجلودهم الأول بل بما هو أليق بقدرته وحكمته[1] .

ثم يقول في مكان آخر : « وأما ما نص الله تعالى ذكره في كتابه من احياء العظام في قوله : ﴿ **وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام**

---

(١) كتاب (الافتخار) للداعي السجستاني ص ٨٧ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عظيم ﴾[1] .

فاعلموا هداكم الله أن الجواب من العليم الحكيم على مقدار السؤال ، واذا كان السائل حصيفاً عليًا ، أجيب عن سؤاله على مقدار علمه وحصافته ، واذا كان سفيها بليداً أجيب أيضاً على مقدار فطنته ، فلما قال تعالى ذكره ، وضرب لنا مثلاً كان فيه أن الممثول الذي هو الاحياء غير المثل الذي ضربه بالعظام الرميمة ، لأن الأمثال غير الممثولين بها ، وقوله : ونسي خلقه ، عبارة عن أن سائله لم يؤمن أولاً بخلق نفسه كما لم يؤمن ببعثة ، بل كان منكراً بان صانعاً ، وقوله من يحيى العظام وهي رميم استنكاره باحياء العظام وهي رميم ، مقدار عقله وفطنته الذي لا يجاب عن سؤاله الا بما أجابه الله في قوله : قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ـ احتج عليه بالنشوء الأول الذي لم يكن من لحم وعظم وعرق وعصب ، بل كان النشوء الأول من نطفة صارت علقة ومضغة تتربى عند الوالدة من الطعام والشراب .

فكذلك يجوز أن يحييها باحياء صاحب العظام من غير حاجة منه إلى عظامها ولحومها وجلودها الرميمة المتلاشية . ولو أخذ الخالق جل جلاله إبانة كيفية إحياء الرميمة في النشأة الآخرة لم يكن ذلك جواباً على سؤاله ، ولا كانت له عن المعرفة ما يمكنه دركها ومعرفتها ، فاقتصر على هذا الجواب الشافي الكافي الذي أسكته وأبهته ، وهو عليم بكل خلق كيف يخلقهم ويخرجهم من الموت إلى الحياة ، وكيف يصرفهم بتدبيره كما يريد . وهو على كل شيء قدير .[2]

ثم يتحدث السجستاني عن معرفة الثواب والعقاب فيقول : « الثواب سعادة تلحق الأنفس تنال بها الخيرات ، وتعطيها الكرامات . وأول تلك السعادة سعة جوهر النفس بما اكتسبت من صفوة العلم ولطافته ، وقدرتها على قبول ما يقابلها من الأصباغ الروحانية ، فاذا قدرت على ذلك صارت مالكة

---

(١) سورة يس آية ٧٨ ، ٧٩ .

(٢) كتاب الافتخار السجستاني ـ ص ٩٠ ـ ٩١

للصور الروحانية مالكة لجوهرها آمنة على الخيرات التي تزيدها . فلاتزال في رفاهية من فوقها ومن تحتها قد حفت بها أنوار البسائط ، ووصلت إليها لطائف التراكيب . وبهذا وصف الله دار الثواب ، فقال جل من قائل : « ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدعون » فأجمل سبحانه القول بما للأنفس من مشتهاها وتداعيها ، والقول اذا كان مجملاً شرح عنه تفسيره ، فوجب علينا أن ننظر فيما يفسر هذا القول المجمل لتكون معرفتنا بالثواب كما هو فنقول :

إن وضعنا الأمر فيه على أن كل نفس مستحقة للثواب إذا أعطيت مشتهاها ، بأن يكون ذلك على حسب ما تشتهيه وقت اتحادها بالبدن ، ثم كانت الشهوات كثيرة مختلفة باختلاف المزاجات ، وجب أن تختلف المزاجات في العالم الروحاني لتكون الشهوات بأسرها موفرة على الأنفس ، واذا اختلفت المزاجات تكون الأنفس تابعة المزاجات لتختلف الشهوات كان هذا صورة العالم الجسماني الموسوم بالفناء والانقراض .

فلما قيل ان العالم الروحاني عالم الديمومة والبقاء ، وجب أن تكون جواهره خارجة المزاجات ليكون للأنفس نظر إلى جوهرها وغريزتها ، فيكون من نظرها إلى جوهرها الامداد والاستمداد ، فالامداد لمن في التراكيب ، والاستمداد من بسائط العقل .

ولما لزم الأنفس ما ذكرناه من الامداد والاستمداد كان توفر ما تشتهيه وما تدعيه عليها من فص جوهرها ، لا عن مقارنة خراج . واذا كان ذلك مما وصفنا حقاً ، وجب النظر في كيفية مشتهى الأنفس من جوهرها . فنقول :

إن العسل والسكر والفاينذ من الأشياء الحلوة التي تعرفها النفس بحلاوتها إذا مازجها ذوق الفم ، وكانت هذه المعرفة ، وهذه الشهوة تابعة للمزاج الذي في الذوق . ألا ترى أنه لو كان في مزاج الذوق شيء من غلبة الصفراء لم يؤد إلى الحس الحلو حلواً بل مراً .

(١) سورة فصلت آية ٣١

فهذه شهوة النفس من جهة متابعتها المزاج لا تضاف إلى النفس إذا كانت في دار البقاء ، فأما الذي يضاف اليها من جوهرها فان النفس اذا علمت ان الحلو هو الحلو وان لم يباشره الذوق ، وكانت صورة الحلاوة محفوظة في جوهرها وغريزتها ، فمتى احتاجب النفس إلى استعمالها في استدلال علمي أو مباشرة حسية لم يكن لها مانع يمنعها عن الانتفاع بما حفظت في صورتها كيفما تصرفت بها الأحوال ، والنفس مادامت ممازجة للبدن ومستدلة به وبمشاعره لم يكن درك شهوتها إلا ضعيفاً ، لأن الذي يستمتع من الحلاوة في[1] المثل بما يأكل منها أيام حياته ما كان يبلغ مقداره اكثر من ألف مما أعطته الطبيعة صورة الحلاوة ، واذا أشرقت النفس على الحلاوة الكلية المطلقة التي هي غريزة النفس وجوهرها ، فقد حفظت صورة محيطة بجميع ما تمكن في الطبيعيات من الحلاوة من أول الدهر ، وبما يتمكن فيها من الحلاوة إلى آخر الأبد ، فلا يفوتها من استلذاذ هذا النوع الفائت . بل ربما قدرت بما حفظت من صورة الحلاوة العلمية على استدلال أشياء علمية تكون شبيهاً للاحاطة بصورة الحلاوة العلمية ، ولولا أن مسلكة هذا في العلم مسلك صعب وعر لسلكناه ليسهل على المرتادين دركه .

ولما كانت المجاورة بين العالمين مجاورة إبداعية ، لم يكن تعري أحدهما عن الآخر ، والمحسوسات أقرب وجوداً وأسهل دركاً من المعقولات ، والعبارة عن المحسوسات تتضمن العبارة عن المعقولات ، ولا تتضمن العبارة عن المعقولات عبارة عن المحسوسات ، وجب من هذا الطريق النظر والعبارة عن مواهب الثواب ، بما عرف بالحواس المتضمنة تحتها الصور العلمية ليكون ذلك أبلغ في العبارة ، وأولد في التبليغ .

ثم تكون اللذات الحسية الموفرة على من في التراكيب واصلة إلى من صفا جوهرها من الأنفس اللاحقة بدار الجزاء ، والاستمداد الذي يصل الى

---

(١) كتاب (الافتخار) للداعي السجستاني ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ ـ د . مصطفى غالب

الأنفس اللاحقة بدار الجزاء منعكس على من في التراكيب لتكون مجازاة العالمين مجازاة ابداعية ، لا يخالف أحدهما من حظ الاخر .

وأيضاً فان صورة الجنة التي هي منزل الثواب كما حكته الشريعة ، ان غربت عن الوهم كان ذلك تعطيلاً وانكاراً ، وان أطلق للوهم توهمها ، لم لم يكن الا بما تقدمه الحس من قصور وأبواب وأنهار وأشجار وجوار وفرش وطعام وشراب ولحوم وجميع ما يستلذ به ، ويرغب فيه .

وان أبطلنا التراكيب ، ولم يكن في البسائط تصنيف ولا تنويع ، فأما أن يعطل ما دونت الشريعة من صفة الجنة المرصوفة ، واما أن يحدث من التراكيب ما يتبعه الوهم لتكون اللذات الثوابية باقية بين التراكيب والبسائط . واذا لزم ذلك لم يجب إبطال ما يجب تحديده ، فاذاً التراكيب إبداعية ، والأنفس بينها وبين بسائطها منتقلة لتدوم حكمة الله تعالى ذكره ، ولتكون للأنفس من حركة الشوق الاشراف على ذخائر السابق المفاضة عليه من نور وحدة المبدع الحق .

ولما كان العالم الروحاني العلوي الذي فيها الجنة الموعودة للمتقين ، قبل العالم الجسماني السفلي بالإبداع والمرتبة والقرب والمنزلة ، ولم يوجد في العالم السفلي شيء معطل عن فعله ، ولا كان ذلك طرفة عين ، فما بال الجنة قد عطلها الله مذ خلقها وأبدعها إلى وقت جزاء الخلق ؟ وهذا محال ظاهر ، بل نقول :

إن الله تعالى ذكره لم يعطل شيئاً مما أبدعه من فعله الذي من أجل خلقه ، فاذاً الجنة غير معطلة عن فعلها وغرضها ، فاذا وجب ذلك ، فكيف نقول في الجنة حيث أبدعها الله ؟ وأي جزاء يتوهم فيها حين لم تكن نفس اكتسبت خيراً ليكون فعلها دائماً باقياً ؟ فأقول : ان ترتيب الاسامي للجنة انما وقع من أجل هذا الذي ذكرناه من أن الجنة عن فعلها لم تكن معطلة حين أبدعها الله بل كانت أفعالها جارية منها كجريان أفعال ما دونها إلى أقصى المخلوقين ، فمن أساميها الفردوس ، والخلد ، والنعيم ، وكل واحدة منها تسمى جنة ، ولكل واحدة منها فعل ، فالفردوس أعلى الجنان ، وأضاف

الفردوس إلى كلمة الله تعالى ذكره ، وفعلها اتحادها بالمبدع الأول حتى استنار جوهره بها .

والخلد ما تمكن في جوهرية السابق من بروز الأشياء المبروزة فيه والتي قد خلدت فيه فلا تفارقه ، ولا تزول عنه ، ولا تتغير أبداً[1] .

والنعيم ما أنعم به السابق على تاليه من نور كلمة الله ليكون له بجريانه في صورة الإنسانية الترقي إلى الخلد والفردوس ، وليكون نعيمها مخلداً ، وتخليدها بنور الفردوس مستنيراً .

وعلى هذا القياس جاز أن يكون الرجل إذا بلغ من العلم المبلغ العالي الذي رفعت الحجب بينه وبين الجنات الثلاث من النعيم والخلد والفردوس على سبيل التوسط ، أن يصير جنة من استفاد منه ، واستنار بعلمه ، لأنه إذا أخذ في إفادته فانه لايزال ينعم عليه من العلوم الخفية ما يكون به شرفه ورفعته ، ولا يزال يخلد في نفسه ما ينعم عليه به من حكمته التي بها حياته وقوامه . واذا اجتمع الانعام والتخليد للأنفس استنارت واستضاءت ، والتذت بهما لذة شريفة مشرفة على اللذات كلها .

فهذه صورة من صور الثواب بالوجيز من القول . فأما العقاب فانه شقوة تلحق الأنفس ويكون لها بها ضيق جوهر النفس وسقوطها عن نيل درجاتها ، ووقوعها في الدركات لسهوها وغفلتها عن عالمها النوراني ، وتعلقها واغترارها بالأشياء الهيولانية الدنيئة التي تورثها الدناءة والضعة ، فلا تزال صادقة عن السعادة مرتكبة في الشقوة ، وأية شقاوة أبين من شقاوة الجهال الذين يصبحون ويمسون .

والأقاويل المهذبة عن الشكوك والتناقض تجري بمسامعهم وهم عنها صم لا يسمعون ، والأقاويل التي لم يشهد لها شيء من آيات الآفاق والأنفس في أسماعهم غائصة ، ومنها في قلوبهم متمكنة ، فاذا عرضت هذا الأنفس بهذا

---

(١) كتاب الافتخار - ص ٩٤ - ٩٥

الزاد على جوهرها هل ينفر عن جوهرها أم يطابقها ؟ فان نفر عنها جوهرها ، فعلى أي شيء قرارها ، أم بأي شيء خلاصها ؟ وان طابقها جوهرها فكيف يطابق الجوهر غير ذاته ؟ والشيء لا يطابق الا ذاته ؟ ولو طابق غير ذاته لم تكن النفس علة آيات الآفاق والأنفس .

والنفس بلا مرية علة آيات الآفاق والأنفس ، فآيات الآفاق والأنفس إذاً مطابقة لجوهر النفس ، فهي إذا لم تشهد آيات الآفاق والأنفس لها على ما غاص في سمعها وتمكن في قلبها غير مطابقة لجوهرها .

واذا لم تطابق وقعت في الدركات ، وأتت بالمجالات الممتنعات فلا تزال في اشتغال واتضاع متى تبلغ آثارها في عالم التراكيب إلى شقوة فظيعة وضعة منكرة . واذا كان حال الثواب والعقاب ما مثلناه من الرفعة والضعة والسعادة والشقوة ، فحق لأهل الحق ألا يقصروا ولا يفتروا عن اقتناء العلوم ساعة واحدة يدخرونها لأنفسهم ، ويتزودون منها لمعادهم . وليجتهدوا ، وليبالغوا في تهذيبها وتثقيفها عن تمويه المموهين ، فلا يقبلوا بها إلا صدقاً وحقاً ، ويعترضون عما استحال وامتنع فانه يفسد جوهر النفس ، ويوقعها في الدركات والترهات ، وعليكم بالصبر فانه عون للمرء اذا أخذ في تعليم الحق على درك العلوم .

ألا ترى أن الله تعالى ذكره لما أخذ في وصف الذين يرثون الفردوس بدأ بالخشوع الذي هو الصبر والسكينة ، والمرء إذا أخذ في تعليم الحق وتصويره ما زجرته العجلة عن التثبت فيه ، والبلوغ فيه إلى غايته التي تورثه الراحة والسلوة . فإذا وجد من دليل في العلم له إرشاد إلى الحق ، وأسفر له بعض ما يرومه ويرتاده صبر عليه حتى يسفر له باقية ، وإن لم يصبر عليه يوشك أن يظلم عليه ما أسفر له فيصير إلى شقوة الأبد[1] .

وبعد كل هذه الآراء التي استعرضناها ، نرى لزاماً علينا أن نتلفت إلى

---

(١) كتاب (الافتخار) السجستاني ـ ص ٩٦ ـ ٩٧ ـ تحقيق وتقديم الدكتور مصطفى غالب

جماعة اخوان الصفاء الذين ساهموا مساهمة فعالة في إيجاد فلسفة حقانية تنسجم انسجاماً كلياً مع المرامي والأهداف الدينية الإسلامية ولنستمع إليهم ماذا يقولون حول جهل المنكرين لبقاء النفوس بعد مفارقتها الجسد : « وإنما دعاهم الى التكذيب ببقاء النفس بعد مفارقتها الجسد اذ لم يعرفوها حق معرفتها ، ولا ما يختص بها من أفعالها وأعمالها المختصة بها ، وهي مفارقة للجسد ، وانها تفعل أشياء وتعمل أعمالاً ، لا تدرك بها غوامض العلوم وتمام المنافع ، لا تقدر الآيات الجسمانية عليها ، ولا المزاجات الطبيعية تصل بمجردها إليها ، لولا ما اتحدث بها من القوى النفسانية ، والتأييدات الإلهية ، بما ألقي إليها من القوى العلوية ، والمواد العقلية ، وان النفس انما قبلت ذلك الفيض ، وتلقت تلك المواد ، لقرب نسبة ما بينها وبين العقل والأمر ، وان الجسم لا يقبل شيئاً من ذلك ، كما يقبل الغذاء من الطبائع ، وبما اتصل به منها ، ويصدر إليه عنها ، فكل يقبل عن جنسه ويميل إلى مثله ، ويرتبط بشكله ، وقد كنا ذكرنا أنا نورد البرهان على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، ونريد أن نذكر في هذا الموضوع طرفاً من ذلك ، تسعد به إن شأ الله تعالى .[1]

ثم يضيف جماعة اخوان الصفاء عن حال النفس فيما يختص من أعمالها ، والجسد من أفعاله . فيقولون : « اعلم أيها الأخ الفاضل أيدك الله وإيانا بروح منه ، أنا لما اعتبرنا حال النفس مع الجسد ، وبحثنا عما يختص به كل واحد من الأفعال ، وما يصدر عنهما من الأعمال ، فوجدنا الجسد تابعاً للنفس ، منقاداً إليها ؛ واقعاً تحت أمرها ونهيها . وأن جميع ما يظهر بالحس ، ويبدو باللمس ، هو قوى منها محركة للجسد ، وإنها تخبر بالكائنات ، وتنذر بنزول الآيات والبركات من السموات ، في أوقات القرانات ، وتقبل الوحي والأنبياء ، وتدل على المنافع والمضار بما تسخرجه من عقاقير الحشائش ، وما يكون في أجواف الحيوانات والتراب ، والمعادن . وان ذلك يتصل بالأدنى من الناس ، عن الأعلى منهم ، ثم لايزال التفاضل يقع بينهم ، حتى تتصل تلك الفضائل بوجه ذلك الزمان ، ورئيسه ، المتلقي لها من الملائكة وحياً وإلهاماً .

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٣٠٠ ـ ٣٠١ ـ تحقيق وتقديم د . م . غالب

فلما اعتبرنا أقواله وأعماله وجدنا ظهور تلك الفضائل عنه ليست من جوهر ولا من لطائف الطبيعة الأرضية ، وإنه تأييد سماوي ، وأمر إلهي ، وإنه بقرب نسبته الفاضلة وأدواته الكاملة ، يتلقى ذلك الفيض الشريف ، والعلم اللطيف ، ثم كذلك كان قبول أهل زمانه عنه ، بالنسبة القريبة بينه وبينهم ، وان كل واحد آخذ منه بحظه ، ونائل بقسطه ، ومنه كان تدبير الحالين ، وصلاح الأمرين ، أمر الجسد بما ينتفع به من غذائه ، ومضاره ومنافعه وما يكون من استقامة طبائعه ، وما يختص به من التدبير الذي يكون به صلاح أمره ، ودوام سلامته ، وما يختص بأمر النفس من صلاح حالها ، واستقامة أمرها ، ثم اعتبرنا حال الانفراد والاقتران وبحثنا عنه ، فرأينا الجسم عند المفارقة يقع وقعة ، ويصرع صرعة ، فلا يكون له قوام ، ولا يطلق عليه اسم التمام ، ويقال لأنه نائم مات ، وتقبح صورته ، وتشوه خلقته ، وتنفر الأنفس منه ، وتريد البعد عنه ، ويفارقه طبيبه ، ويمله حبيبه ، ثم لا يلبث أن يدسه في التراب ، ليواري سوأته ، ويستر عورته ، تحنناً عليه وإحساناً إليه ، ثم تتفرق أجزاؤه المركبة وتختلط ببسائط جواهر الأمهات ، وترجع كل قوة جسمانية إلى هيولى طبيعية ، وتتعرى منه الصورة النفسانية ، فلا يكون إنساناً واقعاً عليه اسم الإنسانية أبداً .

فبالبرهان من هذا المكان أن النفس إذا فارقت الجسد عادت إلى ما منه بدأت ، وعنه صدرت ، كرجوع الجسم إلى ما منه نشأ وعنه بدأ . ثم تكون مرهونة بما كسبت وعملت ، فلا تكون موجودة بآلات طبيعية ، ولا في أشخاص إنسانية ، ولا موصوفة بصفات جسمانية وانما يكون لها ذلك اذا تمت لها صفاتها اللائقة بها ، الموصلة إلى كمالها ، الذي هو زهدها في الدنيا والبغض لها ، والتمني للخروج منها والعدول عنها . فعند ذلك يقودها شوقها إلى مكان مطلوبها ، وموضع محبوبها ، كما يقود العاشق عشقه إلى معشوقه ، والمشوق إلى مشوقه ، وان بعد دراه وشط فراره ، وبالبرهان انما كان من الأمور المصلحة للجسم بوساطة النفس إنه غير منسوب إليه ، اذ لو كانت منه لكان مستغنياً عنه ، فلما انفصل عن أن تكون منه ، وجبت له الحاجة اليها ، والشيء لا يحتاج حاجة الضرورة ألا إلى ما هو أفضل منه . فبالبرهان أن

جوهر النفس أفضل بالضرورة من جوهر الجسم ، وما كان من العلم الذي به صلاح أمر النفس ، والنفس محتاجة إليه . فالبرهان انه ليس هو منها بالحقيقة النفسانية ، بل هي مهيأة لقبوله بما يعمله فيها برايها من القوة الفاضلة ، وان العلم المتصل بها أمر الهي ، بوساطة العقل اذ كانت به تعلم الشيء بعد الشيء وتخرج به من الحد إلى الحد .

ولما كان اتصال هذا الفيض بها متواثراً ، لا يفنى ولا ينقطع ليوصلها إلى كمالها ، كذلك كان انعطافها على جسمها بالملاطفة له ، والقيام بحاله حتى تبقيه على أحسن قوامه وأتم نظامه ، وانه بميله إلى عنصره وشوقه إلى قراره يعدل عنها وينقلب منها ، ويميل إلى ما يكون به دماره ، وسبب بواره . فبالبرهان قد صح الرد على من زعم أن النفس جوهرة أرضية ، وزبدة طبيعية ، فانية بفناء الجسد ، غير موجودة اذا فارقته ، ولا حية اذا عدمته .[1] ولو كان ذلك كذلك لفنيت العلوم وانقطعت الحكم ، وبطل مجيء الانبياء وانقطع الوحي من السماء ، وكان العالم الجسماني ، والخلق البشري ، لا حاجة لهم في العلوم السماوية ، والأحكام الفلكية ، ولكان خلق السموات وما فيها من الشمس والقمر ، والكواكب ، والنجوم ، لا معنى له ، عبثاً ولعباً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولكان لهم في الأرض والطبيعة غنى عما سواها ، إذ كانوا منها وإليها ، وفيها ، ولكنهم استندوا إلى ما تأولوه باختيارهم ، ودلتهم عليه جهالتهم من قول الله تعالى : ﴿ **منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى** ﴾[2] فلم يعتبروا هذا القول ، ولا عرفوه حق معرفته ، كأنهم لم يسمعوا قوله : ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي . وادخلي جنتي** ﴾[3] .

فان كانت الأرض هي أصل النفس ، ومنها خلقت وإليها تعود ، فالأرض إذاً ربها الذي إليه مرجعها . ولو علموا أن الخطاب الأول يختص

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٣٠٢ ـ ٣٠٣ ـ تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب

(٢) سورة طه آية ٥٥

(٣) سورة ٨٩ آية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

بالأجسام دون الأنفس ، اذا كانت الأجسام جواهر أرضية ، وهيولى طبيعية ، فينسبها الى الأرض التي خلقها منها ، وانه يعيدها إليها ، اذا فارقتها الأنفس ومنها يخرجها تارة أخرى . فبالبرهان قد صح أن النفس بمجردها راجعة الى ربها اذا عملت الأعمال التي أمرها بها ، وقبلت منها ما ألقاه إليها ، وأنزله عليها . فقد صح بالبرهان أن العلم من الله مؤيد به العقل ، وان العقل موضع للعلم وهيولى له ، وانه لا يكون الإنسان عالماً حتى يكون عاقلاً ، والعاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، وانه مفضيه على تاليه ، كما تقبل الشمس الأنوار الصافية بالقوة المجعولة فيها ، المفاضة عليها ، المشرقة بها أنوارها ، وتمد القمر المنير بنورها ، حتى يمتلىء ، ويفيضه على من دونه من الكواكب ، بعضها من بعض . كذلك أنبياء الله وأولياؤه ، اذا قبلوا العلم والحكمة عمن أيده الله بها ، وألقاها إليه من ملائكته المقربين ، واتصلت بمن اصطفاه من عباده الجسمانيين ، وقبلوها بأرواحهم الزكية ، وأنفسهم المضيئة ، بثوها في من دونهم من العالم ، لتتم الحكمة ، وتبلغ المشيئة ، وتصير للأنفس الإنسانية صورة ملكية ، ورتبة سماوية تصل بها اليها ، وترد عليها اذا فارقت الأجسام الحسية ، والهيولى الطبيعية .(١)

ولم يقف نشاط اخوان الصفاء عند هذا الحد ، بل ذهبوا إلى أنه من الضروري معرفة البعث ، فاستعرضوا هذه الناحية من وجهة النظر الإسلامية وكما دلت عليها الآيات القرآنية ، فقالوا : « اعلم يا أخي أيدك الله وإيانا بروح منه ، أن لفظة البعث لفظة تدل على معنيين في هذا الأمر : أحدهما بعث إيراد ، وبعث إصدار بمعنى المبدأ والمعاد .

وأما المبدأ فهو انبعاث النفس من العقل ، ثم كذلك انبعاث الأشياء بعضها من بعض ، وبدؤها من العقل ، وكلها من الله عز وجل . وبعث الابتداء هو البعث من حد القوة إلى حد الفعل ، وهو إيراد الأشياء من العدم إلى الوجود بالصور ، وكونها في الهيولى . والبعث الذي هو بمعنى الإصدار

---

(١) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥ . تقديم الدكتور مصطفى غالب

والعود هو مفارقة النفس الجسد بعد اتحادها بـه ، وكونها معـه مقارنـة لما عملت ، حاملة لما كسبت ، اما إلى عذاب مقيم ، واما إلى سرور ونعيم . فهذه معرفة البعث بالوجيز من القول الدال على المبدأ والمعاد في هذا المعنى . ومنه قول الله عز وجل : ﴿ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ﴾ ومنه بعث الأنبياء لمن يقوم مقامهم في تبليغ رسالاتهم في الأمة ، لتعم البـركة وتشمل النعمة ، والبعث الكائن في الدنيا جزئي والبعث المؤدي إلى الأخرة كلي .[٢]

وأما تسمية هذا اليوم بالحاقة ، فإنما هو إشارة إلى تحقيق علم الله الذي أخبرت به الأنبياء ، ودلت عليه الحكماء ، وصدقت بـه العلماء المؤمنون ، وكذب به الجهال والمنافقون .

وأما قوله الواقعة ، فإنما عنى به أن في ذلك اليوم يقع القول عليهم بالتكذيب لهم ، وفساد ما كانوا يعتقدونه من الآراء السخيفـة ، والمذاهب المخالفة لقول الحق ، العادلين بزخارفهم عن طريق أهل الصدق .

وأما قوله الآزفة ، عنى به أن في ذلك اليوم يكوق لحوق كل نفس بما عملت ، وتحيط بها سيئات ما كسبت ، والأزوف في لغة العرب هو الرواح ، والزوال من مكان الى مكان . كما يقـال أزفت الشمس للغروب ، وأزف الوقت ، كذلك الآزفة رفع شيء ووضع شيء غيره في موضعه ، والرواح به ، كذلك يكون الأمر في ذلك اليوم إزالة المذاهب السخيفة ، والاعتقادات الرديئة ، والأهوية الضالة المضلة ، ونقل أهلها الى العذاب المهين ، والذل المقيم ، ولذلك قال : « اقتربت الساعة وانشق القمر »[٣] . فاقتراب الساعة هو المسارعة بمجازاة الأنفس ، وانشقاق القمر زوال أمر الدنيا ، اذ كان القمر هو المتولي تدبير عالم الكون والفساد ، وبانشقاقه تبطل هذه الحركة .

---

(١) سورة آل عمران آية ٢١٥

(٢) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٤٣٧

(٣) سورة القمر آية ١ .

وأما قوله يوم الناد ، فانه في ذلك اليوم يكون النداء كما قال سبحانه : ﴿ ينادونهم ألم نكن معكم ﴾[1] ومناداة أصحاب الأعراف ، ومناداة الذين آمنوا يومئذ بعضهم لبعض بالبشرى والهناء ، والفرح ، والسرور ، ومناداة الذين كفروا بعضهم لبعض بالويل والثبور ، وقولهم : « قد كنا في غفلة من هذا »[2] ونداؤهم بالشهادة على أنفسهم أنهم كانوا هم الظالمين . وأما قوله يوم النشور ، فهو يوم نشر الأعمال وظهورها ، ليراها الفريقان ويقف عليها أهل الجمع ، وذلك أن المؤمنين يعرفون أعمال الذين كفروا وتعرض عليهم ، ويقال لهم ، أليس هذا بالحق ؟ قالوا بلى ، فيقال لهم : أليست هذه أعمالكم فيعترفون بها ، وتحيط بهم سيئاتهم ، وتعرض أفعال المؤمنين الزكية ، وأعمالهم المرضية ، على الكافرين ، فيقال لهم : ألم تكونوا تدعون إلى هذا العمل بمثل هذه الأعمال ، وكنتم تستكبرون ؟ . فيقولون نعم « لقد جاءت رسل ربنا بالحق »[3] فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء »[4] .

واعلم يا أخي ان العرض إنما هو عرض أعمال العباد ، في ذلك اليوم بعضهم على بعض ، ليعرف كل منهم بسيماهم ، وسيماهم أعمالهم . والشهداء هم رؤساء المؤمنين ، وهم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون . وأما من توهم أن أعمال العباد تعرض على الله في ذلك اليوم حتى يعرفها ، ويقف عليها ويأمر وينهي ، فحاشا الله ، وكيف يعرض عليه ما هو محيط به ، وغير خفي عنه ، وإنما يكون العرض على من يحتاج أن يعرف بالعرض ما يعرض عليه ، وهذه صفة لا يليق أن يوصف بها الله سبحانه ، وانما العرض في ذلك اليوم عرض الأعمال على الخلق : أعمال أهل الطاعة ، وأعمال أهل المعصية ، حتى يقوم بذلك العدل عليهم منهم ، والوزن بالقسط ، فيحيط

---

(١) سورة الحديد آية ١٤

(٢) سورة الأنبياء آية ٩٧

(٣) سورة الأعراف آية ٤٣

(٤) سورة الملك آية ٩

يومئذ بكل نفس ما عملت ، وهم لا يظلمون ، ويعرفون أعمالهم ، ولا يغيب عنهم شيء منها ، ولا ينكروها ، فتكون أعمال الذين آمنوا جنات لهم ، وغرفاً وقصوراً ذات روائح طيبة ، ومراء حسنة ، وروح وريحان ، وما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت . وكذلك يرى الذين كفروا « أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار »[1] وأما بعثرة القبور في ذلك اليوم ، فهي ظهور ما كان مكمناً في قبره ، مغطى بستره ، فعند ذلك يبدو كل مستور . وأما تحصيل ما في الصدور ، فهو خروج ما كانت تجنه صدور المؤمنين ، وتحتوي عليه قلوبهم ، من المعارف الحقيقية ، ولا يقدرون على إظهارها وإقامة الحجج بها ، لما كانوا يخشونه على أنفسهم من مهانة الكافرين لهم ، وقدرتهم عليهم في دار الدنيا . فعند ذلك يتحصل ما في صدورهم ، لهم ومعهم ، وتترأى لهم في نفوسهم الزكية أنوار تسعى بين أيديهم وبإيمانهم . وكذلك يحصل للذين كفروا أيضاً ما كان في صدورهم من التخيلات الفاسدة ، والأوهام الرديئة ، والاعتقادات المضلة ، التي اطمأنت بها نفوسهم وسكنت إليها أرواحهم ، فتصير ظلمة على ظلمتهم ، وأوزاراً على ظهورهم ، «ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم »[2] ولذلك قال الله تعالى : ﴿ **أولئك الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً** ﴾[3] . وقال : ﴿ **عاملة ناصبة تصلى ناراً حامية** ﴾[4] . وأما ليلة القدر ، فهو ما يقدر في ليلة ذلك اليوم من أمور الآخرة ، ووضع الأشياء في مواضعها . وأما انشقاق السماء فهو انشقاق ظواهر الأمور ، بحقائق ما كان مخفياً فيها ، وتنزل به ملائكتها ، ويفرق كل أمر حكيم ، كما قال عز وجل : ﴿ **وفي السماء رزقكم وما توعدون** ﴾[5] . ففي يوم القيامة تنشق السماء وتفاض الأرزاق

---

(١) سورة البقرة آية ١٦٧

(٢) سورة النحل آية ٢٥

(٣) سورة الكهف آية ١٠٤

(٤) سورة الغاشية آية ٣ ، ٤ .

(٥) سورة الذاريات آية ٢٢

على أهلها دفعة واحدة ، بعد أن كانت تنزل بها الملائكة من[1] أبوابها بقدر معلوم ، ورزق مقسوم .

وفي يوم القيامة يكون العطاء الكلي ، وفيض الخيرات والنعم على أهلها ، والبلايا والعقوبات على مستحقها دفعة واحدة . وأماطي السماء في ذلك اليوم كطي الكتاب ، فهو ما يكون في ذلك اليوم من طي الأوامر ، والنواهي ، التي كانت في حال قيام الدنيا ، لأن القيامة لا يكون فيها أمر ولا نهي ، إنما هو الجزاء والعطايا ، بما كان من الأوامر والنواهي وكذلك يقال للكتاب إذا قرىء وفرغ قارئة من قراءته ، وفهم ما فيه قد طوي ، أي زالت أحكامه فلا يحتاج إليه « كما بدأنا أول خلق نعيده »[2] عود النشأة الأولى .

وأما قوله يوم الحشر ، فإن العالم في ذلك اليوم يحشرون ، والحشر هو حشر النفوس الجزئية إلى النفس الكلية . وأما غيبة الشمس ، فان ذلك يكون متقدماً على الساعة وهو من أشراطها ، وعلاماتها ، تغيب من مشرقها وتطلع من مغربها . وأما مرور الجبال كمر السحاب ، فهو مرور الرؤساء بالعلم والحكمة ، كالسحاب المار بالغيث ، والماء الذي به حياة الأرض . وأما تفجير البحار ، فهو ظهور علم الرؤساء السبعة وما كان مستوراً في شراعهم ونواميسهم ، ولذلك قيل : إن البحار السبعة ، وإن البحر السابع هو البحر الواسع المحيط . وهو مثل لخاتم الرؤساء . وأما النفخ في الصور ، فهو انبعاث الروح الطاهرة في الأشخاص المستعملة ، في الأزمان الخالية ، لتحضر وقت يوم القيامة ، وتشاهد الأفعال بالحقيقة ، وظهورها إلى الفعل ، بعد أن كانت تشاهدها بالقوة . والنفخة الأولى قيام السادس بالبشارة ، والإعذار ، والإنذار . والنفخة الثانية التي بها يكون العالم قياماً ينتظرون ظهور السابع .

فالسادس أول بالقوة ، والسابع ثان بالعقل ، وبهذه النفخة أيضاً يكون

---

(١) الرسالة الجامعة اخوان الصفاء ـ ص ٤٣٨ ـ ٤٤٠ ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٢) سورة الأنبياء آية ١٠٤

قيـام الصور البالية والأجساد الثاوية ، في عالم الجهالة ، ومذهب الضلالة ، لتجازى بما كسبت .

وأما حياة الأموات ، وجمع الشتات ، فهو حيـاة من كان مـات من المؤمنين وعباد الله الصالحين ، بغلبة الشياطين ، وقهر الظالمين ، وجمع شتاتهم بعد التفريق ، بالقتل والتفريق والتخريق ، والرمي بالكفر والفسوق . وقولهم عنهم ما حكاه الله سبحانه بقوله : ﴿ **ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين امنوا سبيلاً** ﴾[1] وقوله : ﴿ **ففـريقاً كـذبتم وفريقـاً تقتلون** ﴾[2] فالفـريق المكذب هم الأنبياء . والفريق المقتول هم أتباعهم وأصحابهم . وأما حضور الشهداء في ذلك اليوم فهو جمع الرسل لقيام الحجة على الذين كفروا ، اذ رأوهم بأشخاصهم التي يعرفونها ، واستكبروا عليها ، ووصلوا بالأذية إليها ، فعند ذلك يبلس المجرمون ، أي يتحيرون ، وينقطعون عن إقامـة الحجة لأنفسهم بما ينجيهم من سوء ما أحاط بهم . وأما قوله جل اسمه : ﴿ **يوم تأتي السماء بدخان مبين . يغشى الناس هذا عذاب أليم** ﴾[3] فهو ما يكون قبل قيام القيامة من الفتنة التي تغش الناس ، والظلام الذي يقع بهم ، وعليهم ، إذا أظلمت سماء[4] الحكمة ، وتناثرت كواكبها ، وغابت شمسها ، وأظلم قمرها ، يغشى الناس ،هذا عذاب أليم ، وهو اليوم الذي « تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد »[5] ويومئذ يتبرأ « الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب »[6]

---

(١) سورة النساءآية ٥١

(٢) سورة البقرة آية ٨٧

(٣) سورة العرفان آية ١٠ ، ١١

(٤) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٤٤١ ـ ٤٤٢ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

(٥) سورة الحج آية ٢

(٦) سورة البقرة آية ١٦٦

ويوم الجمع هو اجتماع الفريقين ، حتى لا يغادر منهم أحد ، فريق الحق وفريق الباطل . يوم التغابن هو يوم يحشر فيه الذين ظلموا ما كانوا يعملون « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً »[1] والغبن هو الخسارة ، وأخذ الشيء بغير تعويض يقوم مقامه ، ولذلك ظن الذين كفـروا أنهم يجازون بأعمالهم ، حتى يكون يوم القيامة فيخسرونها ، ولا ينفعل قليل ولا كثير ، وتعير سيآتهم بحسناتهم فلا تفي بها . وتعير حسنات الذين آمنوا بسيآتهم ، فلا تضرهم ، ولا يؤخذون بها ، إذ كان رأس حسنات الذين آمنوا معرفة الله سبحانه ، ومعرفة أوليائه وطاعتهم ، ولا معصية تضرهم بعد ذلك ، إذ قد أدوا ما يجب عليهم ، وما تكاد تزل بهم القدمان جميعاً ، وإن زلت بأحدهم قدم اعتمد على الأخرى ، ورأس المعاصي الذين كفروا الشرك بالله ، وجحد منازل أوليائه ، والتكبر عليهم ، والخروج عن طاعتهم ، فلا حسنة تنفعهم بعد ذلك من صلاة ولا صيام ، ولا عمل كما قال الله عز وجل : ﴿ **وقد منا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً** ﴾[2] فهذه معرفة حقيقة يوم التغابن . وقوله : ﴿ **وبرزت الجحيم للغاوين** ﴾[3] . فالجحيم هي الـدار الواصل فيها البلاء إلى مستحقه ، مكان الهوان المقيم والعذاب الأليم . وقيام « الروح والملائكة صفاً لا يتكلمون »[4] هي قيام رؤساء المؤمنين ، الذين أرواحهم طاهرة ، ونفوسهم زكية ، والملائكة هي منـازلهم التي ملكوهـا ، وعلومهم التي تلقوها من الملائكة ، فهم لا ينطقون بشيء منها يومئذ ﴿ **إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً** ﴾[5] . وهو رحمان ﴿ **ذلك اليوم الحق فمن شاء اتخذ إلى ربه مآباً** ﴾[6] .

---

(١) سورة الكهف آية ١٠٤

(٢) سورة الفرقان آية ٢٣

(٣) سورة الشعراء آية ٩١

(٤) سورة النبأ آية ٣٨

(٥) سورة النبأ آية ٣٨

(٦) سورة النبأ آية ٣٩

وأما قوله : ﴿ يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ﴾[1] فهو مدة قيام أمر السادس ، ولذلك قال (ﷺ) : عمر الدنيا سبعة آلاف سنة ، بعثت في آخرها ألفاً . وأما قوله : ﴿ يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ﴾[2] وهو دور الآخرة . وأما قوله : ﴿ كم لبثتم في الأرض عدد سنين . قالوا لبثنا يوم أ أو بعض يوم ﴾ [3] انما يقال لهم كم كان مقدار مدة ما متعتم به من حياتكم ولبوثكم في الأرض إلى وقت حشركم ، وقيام قيامتكم من أول دور الستر إلى هذا الوقت ، قالوا « يوماً أو بعض يوم فاسئل العادين » يعنون الرؤساء أصحاب العدد ، قال بل ﴿ لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث فهذا يوم البعث ولكنكم لا تعلمون ﴾.[4] لما يلحقكم من الغفلة ، وعظيم المصيبة إذا عاينوا ما كانوا يوعدون .

وأما الموتة الأولى ، فهي موتة الجسد ، ومفارقة النفس إياه وانقطاعها منه ، والإحالة بينها وبينه . وأما الموتة الثانية ، فهي يأسها من الثواب على ما كانت تظن أنها تثاب في الدار الآخرة ، فعند ذلك يخيب سعيها ، ويكذب ظنها فتموت موت الحسرة ، والندامة .

وأما الحياة الأولى فهي حياة النفس بالبعث الأول إلى دار الدنيا ، وحياتها الثانية بالبعث الثاني ليوم القيامة ، واعتراف الكافرين بذنوبهم وأعمالهم إذا رأوها ، وعرضت عليهم . وقوله : ﴿ وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ﴾[5] فالسائق عملها ، والشهيد رئيس زمانها الذي أمرت بطاعته ، الشاهد عليها ولها ، وهو رقيبها المعرف لها بما كسبت من خير أو شر .[6]

---

(١) سورة السجدة آية ٥

(٢) سورة المعارج آية ٤

(٣) سورة المؤمنون آية ١١٢ ، ١١٣

(٤) سورة الروم آية ٥٦

(٥) سورة ق آية ٢١

(٦) الرسالة الجامعة ـ اخوان الصفاء ـ ص ٤٤٣ ـ ٤٤٥ د . م . غالب

وفي مكان آخر يقول : ﴿ وترى الملائكة حافين حول العرش ﴾[1] وهو عرش الملكوت الذي لا يدرك صفته مخلوق ، وعلمه المحيط بالمخلوقات كلها ، وهو الإبداع الأول التام ، عرش الله ذي الجلال والإكرام . والملائكة الثمانية ، رؤساء الملائكة ، وهم الصالون الفائزون البارزون يوم القيامة ، وفاز الذين آمنوا بالجنة ، لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . والذين كفروا بالنار يسمع لهم فيها شهيق وزفير ، وهم فيها مبلسون ، خالدون فيها ، مادامت السموات والأرض ، إلا ما شاء الله ، واستقر أهل الجنة في كرامته عز وجل ، تحيتهم يوم يلقونه سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين .

فهذه معرفة القيامة بالوجيز من القول ، قد ألقيناه إليك ، ولا حول ولا قوة في شيء مما وصفناه وذكرناه ، إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين[2]

ومن هذه الآراء الحكمية والمواعظ الباهرة التي أوردها الاخوان والمتعلقة بالنفس الإنسانية وما يفيدها وما ينقذها من الضلال يوم الحشر والبعث والمعاد ، أي معاد النفس إلى الكل الذي انبثقت منه ، نرى لزاماً علينا أن ننتقل إلى فيلسوف اسلامي آخر هو أحمد حميد الدين الكرماني الذي أفرد صفحات عديدة عن النفس البشرية وما يصيبها في حال المعاد إلى الكل الذي انبثقت منه فيقول : في نفس البشر ، وما لها بعد انتقالها من الجزاء على اكتسابها ، وما البعث ؟ وما الحساب ، وما الثواب ، وما العقاب ، وما الجنة ، وما النار ، وكيف الحال في الجميع ، وما حال المتقين في مآبهم ؟ وما الذي يدل في دنياها منها على حالها في آخرتها ، وما أفعالهم ؟ وما حال المنافقين والفاسقين والضالين والمترأسين الذين لا يدنيون الله بدين الحق ، ومن هم ، وما أفعالهم وما الذي يلقونه بعد الممات ؟ وهل للأنفس وصول إلى ثوابها وعقابها في حال انتقالها ، أم هي على جملتها إلى يوم البعث ، ومتى ذلك ؟ وما الجامع للفريقين : أهل الجنة والنار إلى إبان ذلك ؟ وهل هي

---

(١) سورة الزمر آية ٧٤ ـ ٧٥

(٢) نفس المصدر ـ اخوان الصفاء ـ ص ٤٥٣ ـ

صورة منفردة على ما هي عليه صورة أجسامها في دنياها أم كيف هي ؟ وهل يكون للنفس بعد المفارقة والتجرد من أشباحها تعلق بجثة أخرى كما يقول أهل الغلو والتناسخ أم لا ؟ وهل هي تذكر الأمور التي كانت لها في دنياها أم لا ؟ وهل يبطل من معارفها شيء أم لا ؟ وهل يختص المتخلص إلى الثواب بفعل في غيره كالعقول الخارجة أم لا ؟ وما ذلك الفعل ؟ .

لما كان, من القضايا العقلية ان ما كان قائمًا بالقوة يحصل له من جهة القائم بالفعل اكتساباً منه ما به يتم خروجه إلى الفعل ، لم يكن له بحسب اكتسابه أشياء تكون تماماً له وكمالاً ، مثل النواة القائمة بالقوة نخلة التي يصير لها بعد الاكتساب من جهة القائم بأمرها بالفعل ما يكون به تمام قيامها نخلة بالفعل من قبول الأنوار الفاعلة التي هي لها كمال في الفعل ثماراً ، وقد كانت وقت كونها نواة غير قابلة هذا الفعل منها ـ لامتناع ـ الأنوار من الفعل فيها ، بل لامتناع ذاتها عن قبول تلك الأفعال التي بها يتم كونها نخلة مثمرة ، وكانت النفس قائمة بالقوة ، وثبت أنه يحصل لها بعد اكتسابها ما به يتم خروجها إلى الفعل من جهة ما يصير إليه من القائم بالفعل مالم يكن لهابحسن اكتسابها ، وكانت النفس مكتسبة من جهة القائمين بأمر الله تعالى ، وصائرة إلى الدار الآخرة التي هي دار العقول القائمة بالفعل ، كان منه الحكم بأنه يحصل للنفس بحسب اكتسابها في آخرتها ما نسميه جزاء ونؤيد ذلك تأكيداً بقولنا : انه لما كان كل موجود مفيضاً على ما يحيط به ، ويحصل فيه بمعنى من المعاني على ما بيناه في كتاب (معالم الدين) ما يقتضيه ذاته في كماله حسب ما له مما يجري منه مجرى الكيفية ، على ما عليه أمر الماء فيما يحيط به ويحصل منه أو يجاوره من إفادته إياه رطوبة وبرودة بحسب قبوله ، وأمر الهواء والأفلاك فيما لها من الأفعال المشاهدة ، وكانت الدار الآخرة التي هي دار العقول والملكوت نهاية إليها مصير النفس ، وبها تعلقها . ثبت أن تلك الدار تكسب إياها مما اشتملت عليه عند انقطاعها إليها بالكلية ما يكون للمحسنين ثواباً وللمسيئين خسراناً بحسب اكتسابهم[1] .

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٠٥ ـ ٥٠٦ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

ويضيف : لما كانت النفس الناطقة في عالم الطبيعة معتصمة الأسباب التي توصلها إلى عالم القدس ، وكانت مستفيدة منه على كونها معوقة ومشوبة بالأمور المزاجية ومشوبة منها بما هي في جهاد في دفعه ، كان منه الحكم بأنها إذا تغيرت عن الأمور المزاجية المعوقة حصل لها من بركات ذلك العالم بالمجانسة والمناسبة والمغايرة والمنافرة ، وزوال العوائق ما يكون جزاء للمحسنين والمذنبين ، بحسب ما به يناسب أو يغاير . وينشد ذلك ما يوجبه موازنة الخلق فنقول : إن الأمر في النفس ووجودها واكتسابها ونقصانها وكمالها وثوابها ونعيمها وعقابها وجحيمها كالأمر في جسمها الذي هو الخلق الأول والنشأة الأولى مثلاً بمثل ، بكون النظام في وجود ما يحس ، وما يعقل شيئاً واحداً ، كما قال الله تعالى : ﴿ **ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة** ﴾[1] يقول : ما خلقكم الأول في أجسامكم التي تدرك بالحس ، ولا بعثكم في أنفسكم الذي هو الخلق الثاني الذي يدرك بالفعل إلا كنفس واحدة إلا سيان ومثلان كشيء واحد ، فخص اسم الفعل فيما كان جسماً محسوساً بالخلق ، وفيما كان نفساً وعقلاً غير محسوس بالبعث ، وكذلك يكون الأمر فيه على نظام واحد فأخبر عن كيفية البعث المعقول بالخلق الأول المحسوس ، فقال تعالى : ﴿ **يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث** ﴾[2] .

يقول : إن كنتم لا تعلمون البعث الذي هو النشأة الآخرة التي هي خلق الأرواح وإحياؤها بروح القدس الآخرة وأنتم في شك منه لخلوكم مما يدلكم عليه ، فاعلموا ذلك من خلقنا أجسامكم ﴿ **فإنا خلقناكم** ﴾[3] يعني أشخاصكم قبل التناسل « من تراب ثم من نطفة »[4] عند انتقال الأمر إلى التناسل على ما ذكرناه فيما سبق « ثم من علقة »[5] رتبة تبلغها النطفة والدم

---

(١) سورة لقمان آية ٢٨
(٢) سورة الحج آية ٥
(٣) سورة الحج آية ٥
(٤) سورة الحج آية ٥
(٥) سورة الحج آية ٥

عند امتزاجهما جميعاً في الأرحام « ثم مضغة »[1] كذلك رتبة تبلغها العلقة تكون منها مخلقة مصورة تامة ، وغير مخلقة غير مصورة ناقصة ـ على ما بيناه ، في رسالتنا « الوحيدة » ـ التي هي كلها مدركة من قبيل النشأة الأولى « فلولا تذكرون »[2] ثم الله ينشىء النشأة الآخرة بقوله تعالى : ﴿ ولقد علمتم النشأة الأولى ﴾[3] التي هي خلق أجسامكم من قبيل جسكم « فلولا تذكرون »[4] فهلا تتفكرون وتوازنون فتعلمون أن النظام في الخلق والبعث واحد ، وأن النشأة الآخرة التي هي خلق الأرواح وإحياؤها بروح القدس على مثال النشأة الأولى ، ولما كان الأمر في وجود النفس وكمالها كالأمر في جسمها كما نمق به الكتاب الكريم ، ووجدنا جسمها في وجوده في الأحشاء كأننا في قوة النماء الحاصلة له من مزاجه الطبيعي فهو لايزال يكتسب بالاستمداد واجتلاب المواد ، وينتقل من رتبة النطفية إلى رتبة العلقية ، ومن رتبة العلقية إلى رتبة المضغية ، ومن رتبة المضغية كذلك إلى أن يحصل له الآلات كمالاً من عين وأذن ويد ورجل وأنف ولسان ، وغير ذلك من الأمور المتقدمة شرحها ليقوم بالفعل بها عند مصيره الى عالم الحس ، إذ كان وجودها له في تلك الظلمات وضيق الاحشاء لا لها ، بل لفسحة الدنيا وما فيها ، فيكون ما يلتذ به أو يألم بحسب ما اكتسب في الأحشاء من الآلات في كمالاتها واستقامتها عن القوة الطبيعية القائمة بالفعل خارج الأجسام التي إليها كان مصيره . فاذا حصل له تلك الآلات المهيأة للاكتساب داخلاً قام عند مصيره إلى دار الحس قابلاً طيباتها وآلامها بحسب طبيعته المكتسبة أولاً ، قلنا : دالاً على النفس في أحوالها مقابلة إن وجودها في جسمها كوجود جسمها في الأحشاء والظلمات ، ووجودها في جسمها لا له بل لذاتها التي تليق بعالم آخر إليه مصيرها كوجود جسمها لا للظلمات وضيق الأحشاء بل لعالم حسي إليه مصيرها ،واستمدادها البركات الإلهية واستفادتها العلوم بالأعمال الشرعية بدأ بها واجتهادها لتقوم بها

(١) سورة الحج آية ٥

(٢) سورة الواقعة آية ٦٢

(٣) سورة الواقعة آية ٦٢

(٤) سورة الواقعة آية ٦٢

ذاتها ، وتهيؤها لأنوار الملكوت ، كاستمداد جسمها بما له من قوة النماء لتقوية الآلات واستكمالها للقاء الموجودات في عالم الحس . ومفارقة النفس من جسمها مصيراً إلى الآخرة التي إليها انتهاؤها كمفارقة جسمها الأحشاء مصيراً إلى عالم الحس الذي إليه وروده ، وتكون ذاتها في آخرتها لذاتها آلة تجد بها الملاذ كالجسم الذي هو لها في دنياها آلة تجدبها الملاذ ، وما يحصل لها من روح القدس في ذلك العالم ، كالروح الحسي الذي يحصل للجسم في هذا العالم . وما يحصل لها من النعيم والألم في آخرتها بحسب اكتسابها لا بحسب تلك الأمور المفضية إليها كما يحصل للجسم من اللذات والآلام في دنياه بحسب طبيعته لا بحسب تلك الأمور المنصوبة كمثلها مثلاً بمثل ، فقد أسفرت المقابلة عن توازن يوجب لها جزاء وثواباً وعقاباً . . . . . »[1]

ويقول في مكان آخر : « وأما من يرى الجزء مثل محمد بن زكريا وأهل التناسخ وأنه يكون في الدنيا ، فمن اعتقادهم أن هذه الأنفس لها وجود قبل أشخاصها بخلاف اعتقاد الدهرية وأمثالهم ، ممن ينحون نحوهم الذين يقولون إن وجودها بوجود أشخاصها . ويقولون إنها جوهر تتردد في الهياكل بحسب اكتسابها إلى أن تصفو وتعود ، فقد أوردنا في كتابنا المعروف « بالرياض » و « ميزان العقل » وغيرهما من رسائلنا في فساد قولهم ما يغني سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف « بالمقاييس » رداً على الغلاة وأشباههم ، وسبيلهم في ايجاب ما أوجبوه من ذلك سبيل أمثالهم ممن منعوا الجزاء أصلاً ، اقتداء بعقولهم واكتفاء باستدلالاتهم الذي هو منبع الضلال ، فالجزاء ثابت واجب وهو متعلق بالبعث . والبعث هو فعل الله تعالى من جهة الملائكة المقربين في المبعوث الطبيعي كمالاً ليكون منبعثاً الانبعاث الثاني ، ومعناه هو المعرب عنه بالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المفاض عليه الذي كان من قبل خالياً منها فيحيا الحياة الأبدية .[1]

---

(١) راحة العقل الكرماني ـ ص ٥١٠ ـ ٥١١

ثم يتحدث الكرماني عما يكون وجوده في الآخرة فيقول : « وأما ما يكون وجوده في الآخرة فهو من جهة العقول الإبداعية والانبعاثية بما يسري من روح القدس في الأنفس الحاصلة من حضانة التعليم بظهور النفس الزكية صاحب الدور السابع في العالم الطبيعي واستكمال الأسباب ، أسباب العادات له طبيعياً وملكوتياً قياماً بحكم العلم بكل صورة بمالها وعليها بحسب ما جرى به الحكم من جهة الله في دار حكمته مثلاً بمثل ، فيسعد السعيد ويشقى الشقي ، وذلك أن النفس لما كانت جوهراً كاسباً في وجوده الأول في دنياه بدأبه واجتهاده ، وكان ما يكتسبه حاصلاً في ذاته حصول الكتابة في الكاغد أو مثله من قابل بكون ذاته هي القاعدة في ذاتها وهي المعقولة بها جميعاً . كانت ذاته كتاباً مرفوعاً بما اكتسبته مرهونة بما ادخرته على ما ذكرناه فيما سبق ، وذلك هو المراد في قول الله تعالى : ﴿ **كلا ان كتاب الأبرار لفي عليين** ﴾[1] وقوله : ﴿ **كلا إن كتاب الفجار لفي سجين** ﴾[2] يعني أنفس الأبرار وأنفس الفجار المرقومة بما اكتسبته على ما يأتي به الشرح ، ولكون تلك الذات حياة عالمة في ذاتها تامة بما قبلته بالنفخ المذكور من الروح إذ ذاك لا تعلم ماهو مخالف من مكتسباته أو موافق لما إليه صارت من غيره مما أخرجته ، مما عنه كان صورتها ، بل تعلم ذلك من حين مفارقتها جسمها وزوال الأمور الشاغلة ، كانت إياها لأجل جسمها عما يخص ذاتها كما جاء في الخبر عن النبي عليه الصلاة والسلام ، إن الميت إذا دفن سئل وفتح له باب من الجنة إن كان من أهلها أو باب من النار إن كان من أهلها فيعلم بذلك أنه من الفائزين بالرحمة أو الواقعين في العذاب والنقمة ، فنظرها في ذاتها اذ ذلك وقوفها على تلك الأمور التي هي محبوبة ان كان خيراً ، ومكروهة ان كان شراً ، واحاطتها علماً بتكافؤ المكتسب خيراً أو شراً وتعادله من زيادة أحدهما أو نقصانه كاحاطتها في دنياها بما عليه خلقتها من تعادلها فيها ، وذاك هو حسابها بكونها ناظرة في ذاتها ، ولذلك قال الله تعالى سبحانه : ﴿ اقرأ

(١) سورة المطففين

(٢) سورة المطففين

كتابك ﴾[1] يقول : تأمل ذاتك وما حصل لها من تكسبك واجتهادك العبادتين « كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً » [2] يقول : لا حاجة إلى معروف هو غيرك بسريان ما سرى فيك وكفى بذاتك التي هي نفسك بما تعلمه منها مما أنشأتها باختيارك وإيثارك موجبة لك السرمد والأزل والبقاء والمسار في جوار الباري . أو الشقاء والعذاب والبعد من جهة الملأ الأعلى ، فيكون عن ذلك التحقيق وتلك الإحاطة حدوث الألم والعذاب واللذة والمسار ، كما أن شخصاً من البشر مثلاً لو فرضناه حين كان في ظلمات الأحشاء ذا علم وإيثار لأن يكون ما له من الصناعات التي يتعلق وجودها بالآلات التي يتم بها الشخص وفيها كماله وبها بقاؤه وبهاؤه وملاذه ،[3] هي السياسة والإمارة والكتابة والوزارة والطب . . . .

ثم يصف الكرماني الجنة فيقول : « انها موصوفة بالسرمد والأبد ووجود الملاذ فيها أجمع ، وانها لا تستحيل ولا تتغير ، ولا يطرأ عليها حال ، ولا تتبدل ، والذي بهذه الصفة هو النهاية الأولى من الموجودات عن المتعالي سبحانه عن الموصوفات والصفات إبداعاً خارج الصفحة العليا من السموات المعرب عنها بسدرة المنتهي الذي هو المبدع الأول ، الذي هو المحرك الأول ، الموصوف بالأزل وعلة العلل ، والمنبعث الأول ، وجميع الملائكة المقربين الانبعاثية ، وإليه يتحرك كل متحرك ويشتاق إليه كل موجود متأله ، وأسماؤها كثيرة بحسب مراتبها حول العرش ، وانها دار القدس ، الا أن جنة المأوى هي مأوى المثابين من العقول المنبعثة في دار الطبيعة والأنفس العاقلة المتخيلة ومجمعهم ، وفيها المتقون ، هي المعرب عنها بأنها عند سدرة المنتهي خارج الأجسام في جوار الملك المقرب الموكول إليه أمر العالم الذي به تتعلق الأنفس وبه تستمد في دار الحس ، ذكر الله تعالى في كتابه ذلك : « كلا ان

(١) سورة الأسراء آية ١٤

(٢) سورة الاسراء آية ١٤

(٣) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥١٩ ـ ٥٢٠ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

كتاب الأبرار لفي عليين »[1] إلى قوله : « ومزاجه من تسنيم . عيناً يشرب بها المقربون »[2] ، (كلا) حرف تحقيق لما يتلوه « إن كتاب الأبرار » يقول : ان نفس الأبرار العاملة في دنياها بما أمر الله به ورسوله عليه السلام يختلط أعمالها في ذلك الشيء ، غير مجردة من أشخاصها المنفردة بذواتها « لفي عليين » يقول : في سعادة من علت درجته من الأنبياء والائمة والأولياء الذين هم العليون ، يقول : العالون صفحة السموات خارج الأجسام بذواتهم حول العرش « وما أدراك ما عليون »[3] تقول : وما تعلم أن « العليون » ما هو تعجب « كتاب مرقوم » تفسير العليين ، يقول : نفس منبعثة انبعاثاً ثانياً مرقومة منقشة . بجميع المعارف الإلهية ، وما تقدم وما تأخر اكتساباً جامعاً للصور المجردة المكتسبة من أول الأدوار إلى آخرها . الأنبياء والأئمة والحدود التابعة ، كالسماء الأعلى الجامعة لجميع الصور « ويشهدون المقربون » يقول : أيدتها العقول البرية التي هي الملائكة المقربون في الأدوار الخالية ، وواصلتها بالأنوار القدسية ، وفعلت فيها ما يتم الخلق الجديد كما فعلت في السموات وأثرت فيها فكان قوله تعالى موجباً أن الجنة للنفس هي السعادة المستمدة من دار القدس من جهة المؤيدين ، وهي فيها دون الملك المقرب منزلة . ثم قوله سبحانه : « إن الأبرار لفي نعيم » نسقاً على كلا ، فكانه لما أخبر عن الأنفس المجردة أنها في السعادة وبين وجهها وكان لها أمثال لم يلحقوا بعد بها من دار الطبيعة ، وفي زمن صاحب القيامة الذي هو الدور السابع عند النفخ لم يلحقوا ، أعاد ذكر أحوالهم كيف تكون معه فسماهم ، ولما كانوا في الأجسام غير مجردين ولا منتقلين بعد فكانوا قائمين بالعبادتين أبراراً . . . .[4]

ويتساءل الكرماني عن ماهية النار فيقول : « والنار لما كانت مغيرة للأمور الطبيعية إلى الصلاح والفساد جميعاً شبهت فيما كان تغييرها إياه إلى

---

(١) سورة المطففين آية ١٨

(٢) سورة الأعلى آية ٢٨ ، ٢٩

(٣) سورة المطففين آية ١٩

(٤) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨

الائتلاف والكمال والتركيب والصلاح جملة بالقدس والهداية مثل قول الله تعالى : « هل أتاك حديث موسى ، إذ رأى ناراً فقال لأهله « امكثوا اني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى »[1] وفيها كان تغييرها إياه الى التحليل والنقص ، والتفريق والفساد جملة بالعذاب والضلال ، كما قال تعالى : ﴿ **وجعلناهم أئمة إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون** ﴾[2] وهذه النار بخلاف تلك فان تلك هداية وكمالاً ، وهذه ضلال وعذاب . فالنار لما كان من فعلها التفريق ونقض المباني ، جعلت عما يصير اليه أمر الفجار والأنفس الخبيثة الفاسقة المنافقة ، فقال الله سبحانه وتعالى : « كلا ان كتاب الفجار لفي سجين . وما أدراك ما سجين . كتاب مرقوم . ويل يومئذ للمكذبين »[3] (كلا) حرف تحقيق لما يتلوه ، « ان كتاب الفجار » يقول : انفس الفجار الذين يخالفون أمر الله فيما أمر به ويكذبونه ويتركون العبادتين ويخلو بهما أو بواحدة منهما « لفي سجين » يقول : لفي البعد الأبعد من النهاية الأولى التي هي العليون على ما سبق ذكره ، وهو الشقاوة المعبر عنها بالسجين الذي به يعذب المجرمون كالحبس في دار الطبيعة التي فيها يعذب المذنبون ، وهو على ما ذكر أهل التفسير صخرة في أسفل سافلين « وما أدراك ما سجين » يقول : وما تعلم أن السجين ما هو « كتاب مرقوم » صفة له يقال : هو أنفس مرقومة رهينة بما اكتسبته من الأعمال والمعارف لا في رضاء الله ، ولا في طاعة أولياء الله جامعة لأمثالها ، كالأرض المرقومة بكونها جامعة لجميع الصور الواقعة تحت الإحساس يلحقها العذاب بما ينطوي من أحوالها من صنوف الآلام ، كما يحدث في موجودات الأرض من الاستحالات التي جعلت مثالاً للعذاب ، وهو كناية عن تلك الأنفس الخبيثة المفارقة ، وعمن كان في مشاكلتهم فسحقاً لأصحاب السعير وتعساً لهم بما يحصل لهم من قبل الانتقال في زمان صاحب الدور السابع من صنوف الغموم والتعريض بكل

---

(١) سورة طه اية ١٠

(٢) سورة القصص آية ٤١

(٣) سورة المطففين آية ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١

بلاء بما اختاروه لأنفسهم من العمل بغير ما أمر الله به ورسوله . . . . .[1]

ثم يضيف : « وأما حال المتقين في مآربهم وما يلقونه من السعادات والخيرات ويصادفونه من الكرامات والمسرات ، فالوصف يقصر عنها ، لكل تشبيهاً وتقريباً كحال محموم رهين بلد هواؤه حميم وماؤه ثقيل ، وأهله كله أعلاء مثله ، وسلطان بلده سلطان عظيم عادته أن يهتم بمصالح رعيته ويرحمهم ويشفق عليهم ، وأن يتخذ كل برهة دعوة ويستدعي إليها كافتهم ليتفقدهم ويحسن إلى كل منهم بحسب مقداره ويستخصهم . . .[2]

ثم يذهب إلى أن أصحاب الجنة يقولون : الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها لغوب وينادونهم كما قال الله سبحانه : ﴿ **ونادى أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً قالوا نعم** ﴾[3] ثم يستخصه السلطان في تلك النعمة أبداً فيصير في جملة أولئك الذين يرددون الألحان بمدح السلطان فيبقى مسروراً معهم مغتبطاً متنعماً صحيح البدن فلا يموت . فهذا حال المتقين في آخرتهم ينالون مباغيهم بما جاهدوا أنفسهم عليه في عبادة الله تعالى رب العالمين .[4]

ويتحدث الكرماني في مكان آخر عن ذكر من أن القائل بانتقال الأنفس في الأشخاص من اعتقاده ان للنفس وجوداً قبل أشخاصها ، وشرح العلة في تخيلهم ذلك . يقول : إن الأنفس لا تخلو من أن تكون : إما جوهراً أو عرضاً . فإن كانت عرضاً فحد العرض أنه يبطل ببطلان ما به قوامه ، ويخرج من حيز الوجود بانتقاض مباني ما به وجوده ، كان منه القضية بأنها تبطل ببطلان تأليف أشخاصها ومزاج جسمها ، واذا بطلت ببطلان الشخص الذي به كان وجودها ، فانتقالها الذي تحتاج فيه إلى وجود ذواتها المفقودة ببطلان ما

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٣٠ ـ ٥٣١

(٢) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٣٢ .

(٣) سورة الأعراف آية ٤٣

راحة العقل ـ الكرماني ص ٥٣٣

كان محلها باطل محال ، وإن كانت جوهراً فلا تخلو أن تكون اما جوهراً بالقوة أو جوهراً بالفعل ، فان كانت جوهراً بالقوة وكان ما كان قائمًا بالقوة عادماً صورة ما هو منه بالقوة ، وغير موجدو له ما به يصح كونه فيه بالفعل ، وكان الجوهر ما لا يكون قائمًا بالفعل الحافظ ذاته بذاته وهو جار في الحاجة إلى ما به قوامه ووجوده مجرى الأعراض ، كان منه القضية بأنها مثل الأعراض التي بكونها غير قائمة بذاتها تبطل ببطلان ما به قوامها بكونها غير واحدة في ذاتها ما يقلها وتستقل به ، وإذا كانت مثل الأعراض بكونها غير قائمة بذاتها تبطل ببطلان ما به قوامها قامت القضية من ذلك ببطلان انتقالها . وان كانت جوهراً بالفعل فلا تخلو في وجودها كذلك إما أن تكون جوهراً أولاً بأمر الله من طريق الابداع والانبعاث في دار القدس ، أو جوهراً آخر من جهة أرباب التعليم والاكتساب في دار الطبيعة فبطل أن تكون جوهراً أولاً بالفعل بأمر الله تعالى بطريق الابداع والانبعاث في دار القدس بامتناع موجودات دار القدس بمالها من الفنية في الكمال الممنوحة لها أولاً حياة وقدرة وعلمًا من التغيير والاستحالة بمفارقتها كمالها الذي هو قيامها بالفعل ، وتعلقها بالأشخاص الذي هو من حد ما يكون قائمًا بالقوة لا ما يكون قائمًا بالفعل أولاً وله قيام بالذات ، وإن بطل أن يكون جوهراً أولاً بالفعل بأمر الله من جهة الإبداع والانبعاث في دار القدس بامتناع الأمر فيه على ما ذكرناه ، ثبت بوجودها في الشخص كونها جوهراً آخر قائمًا بالفعل من جهة أرباب التأييد بأمر الله تعالى وطريق التعليم والاكتساب في دار الطبيعة ، فاذا ثبت كونها جوهراً آخراً قائمًا بالفعل من طريق الاكتساب من جهة أرباب التأييد مما صارت به جوهراً قائمًا بالفعل مانع إياها عن التعلق بعد المفارقة بجثة أخرى تتعلقها إلى ما به هي جوهر بالفعل ، وجاذب إياها إلى حيزه بكونه أشبه بها وأليق من المزاج المتآلف عن الطبيعة وأجسامها للبعد منه في النسبة والمشابهة . واذا كان مانعاً اياها عن الانتقال إلى جثة أخرى بتعلقها ما به صارت قائمة بالفعل ، مترقية إلى درجة كمالها ، فباطل تعلقها بجثة أخرى ، كلا ، وكيف تصير النخلة القائمة بالفعل نواة ، أم شخص الإنسان القائم بالفعل صورة إنسان نطفة مع توهم بقائها على حالتها غير متسحيلة ولا متغيرة ؟ إن ذلك لمحال ، فالنفس

تتعلق بما يكسبها كمالها ويشبه ما نشأت عليه ذاتها ، وعند تمام النشأة الأخرى الذي هو يوم البعث تسري في الأنفس حياة أبدية تجري من الحياة الطبيعية التي هي ذات النفس مجرى الروح الحي من الشخص ، وباكتساب النفس ما يحصل لها به هذه الحياة يبطل منها بعد المفارقة من معارفها وأفعال ما له أن يبطل من الأمور التي تتعلق بمصالح جسمها مما يختص بالنامية والحسية ببطلان العلة التي هي الشوق في وجود هذه الأفعال والمعارف والعلوم . إن الشوق إذا كان عن حاجة ونقصان كما ذكرنا فباستفادة الكمال ، وحصول الاستفاء يبطل الشوق الذي عنها كان وجوده فلا يبقى منه لها الا ما يتعلق بذاتها من شوقها إلى الذي هو الله الذي لا اله إلا هو من دون ما كان يتعلق بها لأجل جسمها ومصالحها ، فتكون في ذلك كالعقول الخارجة قائمة بالتقديس والتهليل والتحميد والتمجيد والتسبيح ، محبة للكبرياء والعظمة الالهية التي ليس في استطاعتها ولا في استطاعة تلك العقول النهوض بالاحاطة بها ، فلا تفعل تلك الأفعال التي وجودها متعلق بالشوق الباطل منها ببطلان الآلات من شخصها ، فلا تذكر الأمور التي كانت فيها ولا أحواله بحصولها في دار الأزل التي اليها صارت ، وبها تعلقت ، واليها توجهت ، فلا يبقى من أفعالها الا ما يختص بذاتها كما قلنا .

وحالها في ذلك مثلاً حال الربان الحاصل في السفينة التي يتعلق بها أمر البدن كله في مصالحه ، والسفينة التي فيها الربان يدبر أمورها بمنزلة البدن الذي تحفظه النفس وتدبر أمره ، والبحر له بمنزلة الدنيا ، فكما أن الربان لكون السفينة في البحر وكونه فيها يلزمه حفظ سفينته التي بها وبما يفعله فيها من الأفعال العائدة بحفظها خارجاً بالتشحيم والعدول بها عن المواضع التي يخاف فيها العطب عليها وعما يفسدها جملة ، وداخلاً بنقص الماء عنها وتركه فيها والاحتياط في كل باب طلباً لما يعود بحفظها ، وان يكون الطعام والشراب الذي يتعلق بذاته مقيًما على توقع الخلاص من أسر البحر ، وجميع ذلك لا لأجل السفينة بل لأجل نفسه ، ولئلا يهلك ، وهو على ذلك أبداً إلى أن يتخلص ويفارق السفينة ويخرج إلى البر ، فيكون الذي يفعل بعد مفارقتها من

الأعمال التي كان يعملها فيها ما يختص بذاته من دون ما يخص السفينة ، وتبطل منه تلك الأفعال التي هي مصالح السفينة من حط الشراع ورفعه وتشحيمها ونزف الماء عنها وحفظ الأخشاب والآلات ، والتعويض والإصلاح ، فكذلك النفس بكونها في الدنيا تحفظ البدن وتعمل الأعمال التي فيها صلاحها من داخله وخارجه إلى وقت المفارقة ، ولا تفتر أيضاً عن الارتياض والاكتساب للعبادتين علماً وعملاً الذي يخص ذاتها حتى اذا فارقت بدنها بطل منها ما كان يتعلق من أفعالها بمصالحه مما يختص بالنامية والحسية ، فيكون فعلها ما كان يختص بذاتها من الاستلذاذ بالمتصور من الأمور الأبدية بحسب ما يوجبه كمالها مثلاً بمثل ، وببطلان ذلك كله منها لا تتذكر أمور الدنيا ، بكون تلك الأحوال لها أموراً كانت دنياوية طبيعية وهي قد ارتقت عنها الى ما هو أشرف منها ، مثل الطفل المفارق بطن أمه اذا حصل يأكل ويشرب ، وينعم بالنعم الطبيعية بالآلات المكتسبة في ظلمات الأحشاء لا يتذكر ما كان له غذاء في ذلك الموضع لخساسته[1] ولتبدل آلاته ، وقيام الحواس المستكملة له مقام ما حذف منه من الاته التي بها كان يغتذي في الأحشاء ، وهي السرة ، ويكون فعله التذاذ بأمور أخرى أعدت له . كذلك النفس تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقته وتكون أفعالها ما تقتضيه ذاتها بكمالها على ما ذكرناه من تعظيم الله وتسبيحه ، ولا يكون لها فعل كالعقول الخارجة المفارقة فيما سواه في دار الطبيعة ، فان ذلك كان لها في كونها في دار الطبيعة ليكون لها زيادة التكثر به ، والتجوهر والتهذب ، فأما وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة فحسبها كونها نهاية في جوار النهاية الأولة وجوهراً باقياً ملتذاً بثمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول . وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل ، وانما لم يكن لها فعل في دار الطبيعة كالعقول لكونها النهاية الأولة التي هي تلك العقول وجهها الى النهاية الثانية فعلاً فيها وتبليغاً إياها كمالها الثاني ، ووجه النهاية التي هي النفس الناطقة الكاملة إلى النهاية الأولة استكمالاً بها وقبولاً منها . والفرق

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦ ـ تقديم وتحقيق د . مصطفى غالب

بينهما أن هذه النفس الناطقة الكاملة فاعلة في ذاتها بذاتها فقط . وتلك العقول الابداعية والانبعاثية فاعلة في ذواتها وفي غيرها جميعاً ، وليس لهذه الأنفس أن تبلغ مرتبتها في الفعل الا في الذات .

وفي النهاية يصحح ذلك ميزان الديانة على حسب رأي الكرماني الذي يوجب كون وجه النبي صلى الله عليه وآله وإلى وصية الذي هو غايته تعليمًا ، وكون وجه الوصي والنبي عليهما السلام استفادة منه . ومصير الوصي في الذات مثل النبي وامتناع الأمر على الوصي في أن يكون مثله في فعله في الأنفس ودعوتها ، وكونه فيما قبله منه غاية هو واقف عندها قابل ما تصوره من جهته مقيم عليه ، أن النفس الناطقة المفارقة لا تفعل الا بذاتها مما يوجبه كمالها الذي اكتسبته فتقوم به وتناسب به ذوات العقول الا في أفعالها ، وليس لها أن تفعل في غيرها وتبلغ مرتبة تلك العقول في الفصل في الغير بكونها نهاية ثانية متكملة بالنهاية الأولة .

والحمد لله الذي لقح عقولنا بأنوار الهداة الراشدين من حدوده ، ونور أبصارنا بتعليم الائمة القائمين بأمره صلوات الله عليهم أجمعين ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .[1]

هذه الآراء والأفكار المتنوعة المختلفة والمتناقضة أحياناً ، والمنسجمة أحياناً أخرى إنما أردنا من إيرادها في هذا الكتاب تمكين القاريء العزيز من تكوين فكرة صريحة صادقة يعب منها رحيق النفس ، كما يتأكد أن هذا الرحيق ينسجم مع ما يتفاعل في أعماقه وضميره من انفعالات واستجابات شوقية الى مراح الذات الربانية حيث يستحم في بحرها الزاخر فيستخرج الدرر والجواهر .

---

(١) راحة العقل ـ الكرماني ـ ص ٥٤٧ ـ ٥٤٨ ـ تقديم وتحقيق الدكتور مصطفى غالب

الفـــهــــرس

الموضوع | الصفحة







